Dumitru Mărtinaş

Originea ceangăilor din Moldova

Dumitru Mărtinaş

Originea ceangăilor din Moldova

Text revizuit şi îngrijit de ION COJA şi V. M. UNGUREANU, note şi comentarii, bibliografie şi indici de V. M. UNGUREANU, postfaţă de ION COJA
Cuvânt introductiv de I. DUMITRIU-SNAGOV

Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică
Bucureşti, 1985

Versiune electronică:

[V1.0]

Corectură [V1.0]: august 2018

NOTA EDIŢIEI TIPĂRITE:

În prezenta lucrare notele se redau după cum urmează: cele în paranteze drepte aparţin unuia din îngrijitorii ediţiei, V. M. Ungureanu, şi sunt numerotate în ordine crescândă; cele din subsolul paginilor, aparţin autorului lucrării.

CUPRINSUL

Cuvânt introductiv 8
Cuvântul autorului 22

PARTEA ÎNTÂI ASPECTE ISTORICE 29
I. O veche controversă istorică: originea ceangăilor 29
Conştiinţa etnică a ceangăilor 59
II. Vechile aşezări catolice din Moldova 65
III. O nouă stratificare de populaţie: ceangăii 78
IV. Petru Zöld despre ceangăi 92
1. Prima menţiune documentară a denumirii ceangăi 98
2. Originea teritorială 101
3. Naţionalitatea 103
4. Bilingvismul românesc-unguresc 106
5. Portul 112
6. Graiul matern 117
V. Evangheliarul românesc de la Kalocsa 120
VI. Originea şi înţelesul denumirii

ceangău..... 124
VII. Controverse între misionarii italieni şi maghiari 135
VIII. Secuizarea românilor şi geneza fenomenului ceangău 147
IX. Ceangăii în Moldova..... 176
X. O nouă ofensivă de maghiarizare (sec. XIX) 194
XI. Consideraţii istorico-etnografice .. 210

PARTEA A DOUA ASPECTE LINGVISTICE 222
A. CONSIDERAŢII GENERALE 222
I. Cele două aspecte lingvistice ale fenomenului ceangău 222
II. Vechimea caracterului siflant al graiului ceangău 226
III. Cercetările lui Gábor Szarvas cu privire la graiul ceangăilor 244
IV. Dualismul fonetic transilvano-moldovenesc. Cercetări recente (1950–1970) 252
B. DESCRIEREA GRAIULUI – FONETICA 266

Consideraţii preliminare 266
1. Africatizarea dentalelor t, d (+ e, i) 269
2. Rostirea siflantă (s: ş şi z: j) 276
3. Conservarea lui l' (muiat)..... 329
C. DESCRIEREA GRAIULUI – LEXICUL 334
1. Terminologia religioasă 334
2. Numele de familie 341
3. REGIONALISME DE ORIGINE LATINĂ..... 344
D. CONCLUZII..... 355

PARTEA A TREIA ANEXE..... 367
I - Interferenţele fonetice româneşti ale graiului unguresc ceangău..... 367
II – Texte..... 378
1. Texte dialectale [138] 378
2. O „Carte" românească de rugăciuni din 1776 398
III – Câteva note autobiografice. Cum am ajuns la rezolvarea, în linii generale, a problemei ceangăilor 406

PARTEA A PATRA NOTE ŞI COMENTARII 428
IV.1. Note 428
IV.2. Postfaţă..... 609
IV.3. Summary The origin of the Csángós in Moldavia 664
IV.4. Gratulatoria 682
IV.5. Bibliografie..... 684
■ IV.6. Indice 742
POZE 778

Cuvânt introductiv

Oricât de concret ar fi domeniul de specialitate al unui cercetător, el comite, prin creaţie, un mers pe mărăcinii ideilor. Dar, spre deosebire de fachirul care ajunge singur dincolo de groapa cu jar, el oferă o cale într-atât de consolidată, încât cei care-l urmează pot să aibă drumul sigur şi să se avânte peste noi mărăcinişuri.

Dumitru Mărtinaş a încercat să rămână prezent în istoria culturii cu studii prin care, cu mijloacele epocii sale, şi-a exprimat dorinţa de a ne face să înţelegem încă o dată că oricare om face parte dintr-un concert minunat şi grandios al popoarelor. *Lumen de lumine*, el n-a negat soarele, ci şi-a căutat raza sa, la care ţinea cu frica esen-

ţială faţă de ofensiva umbrelor.

Sinteză admirabilă a mediului, şi el, ca oricare altul dintre oameni, a înţeles că este, în acelaşi timp, agent şi martor al unităţii şi solidarităţii umane, şi aşa s-a exprimat, cu insistenţă, în nenumărate repetiţii, în textele care i-au supravieţuit. Opera lui, preluată de îngrijitori cu delicata acurateţe de a nu-i altera conţinutul şi de a-i păstra forma anilor de elaborare, vine astăzi, la capăt de cale, după alte lucrări publicate antum, ca o sinteză stimulatoare. Ea este rodul (complicat) al unei întrebări primordiale: — Cine sunt eu? Şi, perseverent în aceasta, el s-a descoperit pe sine în raport cu semenii: asemeni sau osebit, adică *tulpină sau hibrid*, corespunzător în limba maghiară cu *törzs vagy csángó*.

În interiorul categoriei în care descoperea absurdul, el a căutat să pună o

ordine logică, să găsească înţelesul firii prin adâncurile rostirii şi prin furtunile vârstelor ei.

În biologie, hibridarea aduce, ca rost al selecţionării, performanţe. Pe Mărtinaş starea de hibrid l-a nemulţumit nu prin calitatea ei, ci prin exploatarea ei nefirească; el n-o respinge aprioric, ci o acceptă la valoarea reală şi atâta timp cât starea aceasta nu vine în contradicţie cu demnitatea umană. Astfel, când din agent şi martor al unităţii şi solidarităţii, el s-a trezit hibrid (csángó) revendicat, a reacţionat în legitimă apărare – de unde şi doza de afectivitate a argumentelor sale.

Realitatea istorică de ambele părţi ale Carpaţilor este probată cu numeroase documente privindu-i pe transilvăneni – români veniţi la români, sau secui (maghiari) refugiaţi la români în Moldo-

va. Dar, dacă din motivele asupririi, ale traiului sau ale simplului negoţ aceştia au putut trăi ca semenii lor românii moldoveni, păstrându-şi sau lărgindu-şi o trăsătură comună prin catolicism, când şi cum s-a stricat echilibrul şi starea de fapt a principiat revendicarea? Cine şi de ce l-a contestat pe el, pe „Mărtinaş-ul" de astăzi şi de ieri ca agent şi martor al unităţii şi solidarităţii umane?

Pentru autoritatea de stat românească, influenţa de tip pravoslavnic aducea catolicul român la starea de hibrid, asemănătoare în alt plan cu secuiul (maghiarul) care, în insurgenţa lui transilvană, acceptase să trăiască în mediul românesc de cealaltă parte a Carpaţilor. Catolicul (chiar şi cel autohton, rămas din timpul străvechi) devenea alogen, iar pretextul de protectorat, prin confesionalismul căutat din

afara principatelor române, opera ca un atribut medieval, o derivată din dreptul la privilegiu.

Toată lumea ştie că, în multe părţi din România, există identitatea lexicală, uneori păstrată până în zilele noastre, între neamţ şi mecanic, ca un fel de hibridare tehnică a românilor cu germanii. A revendica pe ceangăi – prin extensiunea unui cuvânt cu înţeles de hibrid după simplul criteriu confesional – acela de catolic –, este ca şi când i-ar revendica cineva pe germanii din România – prin extensiunea unei „gasconade" româneşti – după criteriul profesional, acela de mecanic.

Totuşi, cu tot aspectul fantezist al problemei, ea a fost transformată în decursul ultimelor secole în element de dispută, rivalitatea politică trecând din expansiunea administrativă-teritorială în dezbaterea de cultură. Argumentul

istoricităţii, pătrunzând în cancelariile diplomaţiei europene a Secolului Luminilor prin principiul dreptului natural al popoarelor, a favorizat în mod evident un popor care îşi afirma tot mai mult conştiinţa unităţii naţionale. Acela era poporul român a cărui origine aducea prin limba latină una din probele vechimii sale în teritoriu, şi de care Europa luase cunoştinţă prin umanişti Renaşterii. La căpătâiul secolului trecut, *Cronica românilor şi a mai multor neamuri* l-a adus pe Gheorghe Şincai în focarul disputei, ca pe cel mai mare „atentator" la viaţa publică a imperiului. Într-o cursă de „protocronie", pe măsură ce apunea principiul privilegiului şi dreptul românilor la autodeterminare se înscria în patrimoniul popoarelor, cerbicia conservatoare proceda la învrăjbire până în cele mai liniştite şi insignifiante comunităţi.

Cam pe atunci, ca un reflex al pământului transilvan peste care duhul protopopului Petru Maior slujea cultura din modestia Gurghiului, Alexandru Csoma din Chiuruş, de lângă Târgul Secuiesc – cunoscut sub numele maghiar de Kőrösi Csoma Sándor (n. martie 1784, m. 11 aprilie 1842) – pleacă prin Valahia (în 1819) spre Tibet, ca prin studii lingvistice comparate, să descopere locul de origine şi vechimea poporului maghiar. Teza lui de derivare a limbii maghiare din limba sanscrită, considerată ca matricea limbilor pe pământ, a fost infirmată de multă vreme. Fermentul disputelor de prioritate înfiripate treptat de naţionalismul extremist nu a încetat după aceea, ba dimpotrivă şi-a căutat noi vaduri de răbufnire.

În Moldova aceleiaşi perioade, episco-

pul catolic Ioan Filip Paroni (2 aug. 1818 – 19 iunie 1825) a căutat să revoce firmanul turcesc care-i interzicea reziden̦ţa în Iaşi, prin acceptarea unui protectorat austriac nerecunoscut de Poartă. Relaţiile lui cu consulul Iosif Raab, reprezentantul habsburgic la Iaşi, au dus la un conflict grav cu autorităţile de stat şi cu mitropolitul Veniamin Costache, iar adversitatea lui cu superiorii de la Congregaţia Propagandei Fide, cu conducerea Ordinului Franciscan Conventual şi cu misionarii locali au condus la retragerea sa din Moldova. Pentru a-şi constitui o apărare, sub motivul necesităţii protejării catolicilor dincolo de Carpaţi şi a unor economii materiale, el s-a apropiat de misionarii maghiari al căror număr l-a mărit printr-o convenţie cu superiorul franciscan din Cluj, încheiată chiar după încetarea mandatului (25 iulie

1825) şi ratificată prin mari insistenţe ulterior (8 aprilie 1826). Aceasta a fost măsura cu pondere majoră în prelungirea protectoratului austriac în Moldova.

De atunci, ofensiva misionarilor maghiari a devenit mai puternică asupra misionarilor italieni şi s-a accentuat învrăjbirea ortodocşilor cu catolicii prin prozelitism şi o deliberată maghiarizare a populaţiei româneşti (catolică şi necatolică, de limbă română sau maghiară). Situaţia aceasta este cunoscută la Vatican printr-o lungă serie de intervenţii privind Moldova; mari semnale de alarmă religioasă şi umană, dintre care unele adevărate fresce sociale, cum le regăsim în arhive: Vizitatorul Apostolic trimis să ancheteze la faţa locului, Giuseppe Tomassi – 10 dec. 1858 (Arhiva Congregaţiei Propaganda Fide, SC, Moldavia, vol. 11, ff. 805r—850v), episcop. Antoine Joseph Pluym – 9 oct.

1868 (Id., SC, Valachia, vol. 14, ff. 484r–485r şi urm.) şi episcop. Nicolo Camilli – 8 aug. 1883 (Id., SC, Moldavia, vol. 13, fo. 150r+v şi urm.). Din rapoartele lor se desprinde, ca un numitor comun, tendinţa misionarilor maghiari de deznaţionalizare a românilor. Prelaţii amintiţi arată că, în Moldova, *dacă toţi ungurii vorbesc româneşte, nu toţi românii vorbesc ungureşte şi că, dacă niciunul dintre misionarii italieni nu-i valahizează pe credincioşii maghiari, misionarii maghiari fac tot posibilul să-i maghiarizeze pe valahi*, urmărind *expansiunea teritorială asupra Moldovei şi Munteniei*.

Epoca contemporană, cu posibilitatea abordării ştiinţifice prin largi mijloace de investigare, ne-a oferit opere pe măsură interdisciplinară care arată că „ceangăizarea” decretată este rezultată din forţarea realităţii şi anume că: toţi

ceangăii sunt catolici. Realitatea nu oferă nicio reciprocă şi exclude „premisa” că toţi catolicii sunt ceangăi. Prin cartea recent semnată de cercetătorii Dr. Kós Károly, Szentimrei Judit şi Dr. Nagy Jenő, bibliografia studiilor s-a îmbogăţit, beneficiind mai ales de performanţe ilustrative şi de tehnică editorială excelentă, în numeroase capitole iconografia depăşind sau contrazicând demonstraţia textuală. Important este că autorii aduc probe ale artei populare române preluate de multă vreme şi cu mare forţă de penetraţie folclorică chiar în satele unde catolicii se declară a fi de origine secuiască (maghiară), într-o unitate care se înscrie organic în arta moldovenească (bineînţeles că nu vorbim de exagerările după care roata olarului, foarfecă, răzuşul, suveica, meliţa ş.a. ar fi „performanţe” ale culturii şi civilizaţiei ceangăieşti apărute în pa-

trimoniul românesc!). Dar şi aşa, cu impreviziunile ei, lucrarea aceasta se înscrie pozitiv în studiul etnografiei româneşti, desprinzându-se mult de tendenţiozitatea vechilor lucrări. În structura ei largă, cel care o parcurge înţelege cât de departe este de epoca în care instigatorii, diletanţi sau de profesie, au căutat să agite spiritele cu „amabilitatea" protectoratului, protectorat pe care nu l-au solicitat niciodată cei pe care „protectorii" i-au poreclit hibrizi (termenul eufemistic propus de noi nu corespunde peiorativului din limba maghiară „csángó").

Faţă de toate acestea, aşa cum atestă volumul prezent, problema cunoaşte o mare bibliografie cu multe titluri tendenţioase şi pentru aceasta vin astăzi „mărtinaşii" înşişi să-şi declare, ştiinţific, identitatea, eliminând interpuşii. Specificul lor etnic şi spiritual şi-a găsit

exprimare în zilele noastre în monumentalitatea unor edificii de for public cărora etalon le foloseşte un ţăran din Sasca (jud. Suceava) Ieremia Valahul – beatificat recent de papa Ioan Paul al II-lea ca „primul român ridicat la demnitatea altarelor Romei”. Încadrarea lor în peisajul istoriei catolicismului românesc ne probează că, aşa cum ei o structurează pe canavaua lucrării, problema a fost neglijată sau neînţeleasă de cercetători (de cele mai multe ori furaţi de aparenţe) şi impune onestitate ştiinţifică. Echipa interdisciplinară, aşa cum au preconizat-o un grup de lingvişti din Cluj-Napoca va proba că dincolo de drumul cu mărăcini pe care a mers Dumitru Mărtinaş, alte date vor îmbogăţi ştiinţa românească în explorarea culturii proprii.

10 februarie 1985

Dr. ION DUMITRIU-SNAGOV

Cuvântul autorului

Istoria cercetărilor despre ceangăi [1] este lungă, plină de peripeţii şi foarte deseori, de căutări zadarnice. Problema lor a reţinut în mod constant atenţia învăţaţilor din cauza graiului unguresc ce se mai aude prin câteva sate din Moldova, dând naştere unei îndelungate controverse, axate în jurul sistemului fonetic ciudat, nemaghiar, al acestui grai, controversă care nu a luat sfârşit nici în zilele noastre. Cu toate că investigaţiile asupra ceangăilor sunt vechi şi au cerut adeseori o laborioasă trudă ştiinţifică, ele nu au izbutit a duce la rezultate satisfăcătoare. Străduinţele istoricilor şi lingviştilor s-au izbit neputincioase de complexitatea şi obscuritatea, aparent insolubile, ale acestui fe-

nomen istorico-lingvistic. După părerea lui Gustav Weigand, prezenţa acestei populaţii pe teritoriul ţării noastre constituie o enigmă istorică, *„ein Rätsel”*. Un cercetător mai nou al problemei, Géza Bakó, afirma în anul 1962, că problema în sine nu este rezolvată nici astăzi. Apăruţi nu se ştie cum şi de unde, strămoşii de origine necunoscută ai ceangăilor ar fi fost asimilaţi odinioară de maghiari, în împrejurări rămase obscure, iar apoi, într-o epocă recentă, se presupune că ei ar fi fost deznaţionalizaţi în marea lor majoritate de către românii moldoveni. Care a fost însă originea ceangăilor primitivi, cine au fost strămoşii lor, unde a fost situată patria lor iniţială, care le-a fost limba originară, ce semnificaţie ascunde denumirea lor ciudată de *ceangăi*, pentru majoritatea cercetătorilor toate acestea reprezintă probleme încă nerezolvate.

În 1766, misionarul secui Petru Zöld constată că ceangăii vizitaţi de el erau bilingvi: „*Omnes linguam moldavicam sive valachicam aeque ac hungaricam et callent, et loquuntur*” („Toţi cunosc şi vorbesc la fel româneşte şi ungureşte”). Pentru descifrarea trecutului incert al unei populaţii bilingve este necesar studiul atent al ambelor limbi vorbite de acea populaţie. Cercetătorul de azi rămâne surprins însă în faţa faptului că *toate cercetările ştiinţifice mai vechi au ocolit în mod constant studiul graiului românesc ceangău*, lingvişţii preocupându-se, exclusiv, de problemele graiului unguresc. Fără să vrea, cititorul se întreabă, de ce învăţaţii din trecut au ocolit permanent cercetările cu privire la graiul românesc vorbit de marea majoritate a acestei populaţii, considerându-le inutile şi neconcludente? De ce aspectul lingvistic românesc al pro-

blemei a fost privit ca inexistent, mereu evitat, ignorat, împins în penumbră de către cercetători? Acest mod de a privi problema nu poate evita unele legitime suspiciuni.

Se pare că „enigmaticii ceangăi din Moldova ne-au venit pe căi ocolite dintr-o epocă mai puţin cunoscută a istoriei noastre, care nu putea fi pe placul cercetătorilor de odinioară. Anularea trecutului lor fiind cu neputinţă, s-a încercat multă vreme ajustarea lui. În această lungă şi laborioasă trudă de „corectare” a fost uitat un element de mare însemnătate ştiinţifică: graiul lor românesc. S-a crezut că trecându-se sub tăcere graiul originar al unei populaţii şi substituindu-i un grai străin, care nu i se potrivea şi pe care nu l-a putut deprinde corect niciodată, trecutul său istoric va putea fi îngropat în uitare şi absorbirea în sânul populaţiei

ungureşti va fi asigurată. Experienţa aceasta a dat greş, ceangăii neconsimţind a-şi uita graiul. Istoria acestei zadarnice tentative va fi expusă în paginile ce urmează.

Inversând procedeul folosit până acum în cercetarea acestui fenomen, studiul de faţă îşi concentrează atenţia în primul rând asupra graiului românesc ceangău, deosebit de cel moldovenesc, pe care dorim să-l semnalăm lingviştilor şi istoricilor noştri.

Studiul atent asupra acestui important document de limbă şi istorie deschide în faţa cercetătorului perspectiva unui cu totul alt trecut istoric al acestei populaţii, decât acela cu care ne-au obişnuit cei mai mulţi istorici şi lingvişti de până acum. Dezgroparea acestui trecut, considerat multă vreme ca o enigmă a ştiinţei, nu este lipsită de interes pentru istoria românilor, căci în-

ceputurile fenomenului ceangău nu trebuie căutate undeva în epoca nebuloasă a migraţiunii popoarelor, cum s-a încercat de unii autori mai vechi, ci este rezultatul unui proces istoric mai apropiat, care s-a desfăşurat odinioară la lumina zilei, dar în jurul căruia s-a ţesut cu timpul, în mod artificial, legenda unei enigme ştiinţifice impenetrabile.

Relevând vechea problemă a secuizării românilor şi subliniind legătura genetică dintre acest proces istoric şi apariţia fenomenului ceangău, în Transilvania, nu am intenţionat a reactualiza în mod tardiv şi inoportun o problemă nevralgică, un vechi proces consumat, pe care îl putem regreta, dar care nu mai poate fi întors înapoi, însă nu poate fi nici uitat ori ignorat. Am voit să oferim doar marelui public neavizat, ca şi cercetătorilor insuficient informaţi, cheia

înţelegerii ştiinţifice a fenomenului „enigmatic” ceangău, considerat multă vreme indescifrabil, pe care investigaţiile din trecut nu au reuşit să-l elucideze *nu* pentru că fenomenul ar fi fost în sine indescifrabil, ci pentru că, în marea lor majoritate, cei care l-au cercetat nu aveau niciun interes să-l descifreze.

Procesul de secuizare a numeroaselor sate româneşti din sud-estul Transilvaniei aparţine unor timpuri pe care evoluţia istorică le-a îngropat pentru totdeauna. În zilele noastre, respectul pentru limba, cultura şi individualitatea oricărui popor se integrează în respectul şi preţuirea pe care o acordăm valorilor culturale ale întregii umanităţi. Lichidând orice formă de asuprire naţională, România socialistă acordă deplină libertate şi protecţie limbii şi tradiţiilor tuturor naţionalităţilor conlocuitoare din patria noastră, în baza

concepţiei că respectul reciproc şi fraternizarea tuturor popoarelor reprezintă sensul cel mai adânc şi mai nobil al evoluţiei istorice. În acest spirit am conceput şi repunerea aşa-zişilor ceangăi din Moldova în dreptul de a fi consideraţi ceea ce sunt şi nu altceva.

DUMITRU MĂRTINAŞ

PARTEA ÎNTÂI
ASPECTE ISTORICE

I. O veche controversă istorică: ori-

ginea ceangăilor

Înainte de a aborda problema graiului românesc al ceangăilor, pentru limpezirea terenului discuţiei, considerăm necesare câteva precizări istorico-geografice preliminare şi unele distincţii menite a uşura înţelegerea faptelor de limbă şi a elimina de la început o serie de confuzii, care au contribuit în largă măsură la derutarea cercetărilor mai vechi şi la încâlcirea aproape inextricabilă a problemei.

Ca aşezare geografică, populaţia sătească din Moldova cunoscută sub denumirea populară de *unguri*, iar în cercurile cărturăreşti sub denumirea de *ceangăi*, nu constituie o populaţie omogenă, nici nu locuieşte pe un teritoriu unitar, ci este dispersată în masa băştinaşilor moldoveni, în bazinul mijlociu al Siretului, de la Paşcani, punctul ex-

trem nordic, până la confluenţa Trotuşului cu Siretul, cu unele ramificaţii spre est, în jud. Iaşi, şi spre vest, în jud. Neamţ.

Ca origine, ceangăii cuprind două categorii etnice deosebite:

a) Este vorba, în primul rând, de marea majoritate a celor concentraţi în regiunea municipiilor Roman (grupul nordic) şi Bacău (grupul sudic), despre care se ştie în mod cert că nu sunt secui[1], se îmbracă în port românesc, vorbesc cei mai mulţi româneşte într-un grai specific transilvănean şi trăiesc după datina şi felul românilor. După limba pe care o vorbesc, după tradiţiile şi coordonatele lor etnografice, aceştia sunt români originari din Transilvania

---

[1] Faptul este subliniat şi de istoricul maghiar Mikecs László, Csángók (Ceangăii, [Budapest, 1941], p. 13 [2].

(ungureni), precum vom demonstra mai jos.

b) în locul al doilea ca importanţă numerică, se situează grupul celor de origine secuiască (circa 25.000 de locuitori), aşezaţi în marea lor majoritate pe văile Trotuşului şi Tazlăului, puţini pe valea Siretului, vorbind un grai matern foarte apropiat de cel secuiesc, având obiceiuri secuieşti şi modul de viaţă asemănător cu al secuilor. Astăzi sunt în cea mai mare parte bilingvi, vorbind bine şi graiul moldovenesc. Locuiesc în circa 30 de localităţi, amestecaţi cu moldovenii.

Aceste două categorii, deşi sunt cunoscute sub aceeaşi denumire generică de *unguri* sau de *ceangăi*, sunt în realitatea diferenţiate prin limbă şi etnicitate, prin obiceiuri şi conştiinţă. Secuii nu se consideră ceangăi, iar aceştia nu se consideră secui. Acest lucru este pe

deplin stabilit de ştiinţă, recunoscut de învăţaţi ca N. Iorga, R. Rosetti, G. Weigand, L. Mikecs. În acest sens precizăm că numai ceangăii din prima categorie folosesc rostirea siflantă *s* în loc de *ş* şi *z* în loc de *j*, pe când ceilalţi nu o cunosc şi râd de ea. *Confundarea şi identificarea celor două categorii de populaţie în aceeaşi unitate etnică a generat în trecut şi generează şi astăzi tot felul de erori şi confuzii.*

* * *

Este cunoscut că, în general, ştiinţa, atât cea maghiară cât şi cea românească, vede în ceangăi o populaţie de origine străină, de obicei maghiară. Pe de altă parte, ei nu se recunosc maghiari, ci *catolici* sau *români catolici*, păstrând astfel tradiţia consemnată de Dimitrie Cantemir despre catolicii moldoveni din timpul său, care se declarau catolici,

atât după neam, cât şi după religie: „tum natione, tum religione, ut se vocant Catholici”[2].

Din păcate, timp de două secole după consemnarea acestei tradiţii, nu aflăm niciun cărturar român care să se fi ocupat în mod deosebit de problema populaţiei catolice din Moldova, cercetătorii noştri considerând-o mai mult de interes maghiar. În felul acesta cercetarea problemei a ignorat sistematic tocmai perspectiva din care putea fi rezolvată „enigma”, a cărei abordare ca problemă maghiară nu a dus la niciun rezultat concludent, cât de cât convingător.

Apariţia primelor lucrări româneşti dedicate fenomenului ceangău marchează începutul rezolvării definitive a

---

[2] Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, Bucureşti, 1973, p. 2.

controversatei probleme, ipoteza originii româneşti a ceangăilor fiind capabilă să justifice situaţia lingvistică de fapt, pe care o putem constata pe teren, ca şi faptele istorice relative la aceeaşi problemă. Aceste lucrări se datorează lui Iosif Petru M. Pal[3] şi Petru Râmneanţu[4]. Înaintea acestora să consemnăm însă şi sugestia preţioasă dată la un moment dat de Nicolae Iorga, în legătură cu taina care se ascunde în portul lor vechi transilvănean, trăgând concluzia că ei „nu sunt nici pe departe

---

[3] Iosif Petru M. Pal, *Originea catolicilor din Moldova şi franciscanii, păstorii lor de veacuri*, Săbăoani-Roman, 1942, 264 p. [3].

[4] Petru Râmneanţu, *Die Abstrammung der Tschangos*, Sibiu, 1944, 64 p.; idem, *Problema iradierii românilor din Transilvania în principatele române*, Cluj, 1946, 163 p. [4].

aşa de străini cum s-ar putea bănui”[5].

Sub aspect social-politic, problema acestei populaţii a fost relevată pentru români încă de la mijlocul veacului trecut, în Divanul Ad-hoc al Moldovei (1857), de către Mihail Kogălniceanu, care a avut cuvinte de largă şi generoasă înţelegere politică şi umană, cu privire la drepturile ei cetăţeneşti [6]. Când unii dintre deputaţii adunării au cerut excluderea sătenilor catolici de la drepturile politice [7], Mihail Kogălniceanu, sprijinit şi de Costache Negri, a apărat cu convingere drepturile lor legitime, pe care le dobândiseră trăind şi muncind cot la cot cu sătenii ortodocşi. În şedinţa din 12 noiembrie 1857, marele om politic face, printre altele, ur-

---

[5] N. Iorga, *România cum era până la 1918. II. Moldova şi Dobrogea*, Bucureşti, 1940, p. 181[5].

mătoarele judicioase consideraţii: „Ian să vă arăt acum şi ce viitor ne aşteaptă, respingându-se proiectul şi dechlarându-se prin urmare fără drituri mii de locuitori, carii însă au luat şi iau parte la toate îndatoririle, la bir, la recrutaţie, la beilicuri, la toate greutăţile ţării. Fiecare din aceşti locuitori declaraţi străini în pământul lor ar fi în tot dreptul să zică aceea ce la întâile alegeri, un locuitor catolic din Saboani, ales deputat pontaş al ţinutului Romanul, a răspuns ispravnicului, care îl întâmpina că nu-l poate cunoaşte deputat, pentru că era catolic: «Cum, cucoane, acum când toate satele m-au ales ca să le apăr drepturile în marea Adunare, sunt *catolic* şi nu pot fi deputat? Dar când ne puneţi la beilicuri, când ne luaţi birul, când vă dăm feciorii la oaste, când vă facem boieresc, atunci nu suntem catolici, ci ne priviţi ca pravoslavnici?

Dacă este, cucoane, că nu putem fi deputaţi pentru că suntem papistaşi, apoi daţi-ne pace să fim papistaşi şi la biruri, şi la beilicuri şi la toate angăriile» [8]... Să gândim, domnilor, serios la ce facem. Prin respingerea proiectului noi nu numai că nu dăm, dar chiar rădicăm drepturi avute de sute de ani de pământeni eterodoxi, precum sunt răzăşii catolici din ţinuturile Bacău şi Iaşi. Aceştia pururea s-au privit ca pământeni, înzestraţi cu toate drepturile civile şi politice, carii unii din ei sunt boieri, sunt în funcţie.”[6]

Iar Costache Negri declară cu acelaşi prilej: „Cât pentru pământenii catolici,

---

[6] Dimitrie A. Sturdza şi C. Colescu-Vartic, *Acte şi documente relative la ranascerea României*. vol. VI, partea I. *Divanul Ad-hoc al Moldovei din 1857*, Bucuresci, 1896, p. 232–233, 235–238 [9].

ei nu au nevoie de vorbă multă; ei sunt 50–60 mii, carii împreună cu noi, de veacuri întregi, în toate zilele noastre de durere şi amărăciune au tras şi pătimit deopotrivă toate suferinţele cu care a binevoit Domnul Dumnezeu a ne mustra, spre a ne aduce la înţelepciunea şi dreptatea astăzi nouă trebuitoare... Sfârşesc prin un mare precept al sfintei şi îndurătoarei noastre religie creştină: *Ce vrei altul ţie să-ţi facă, fă şi tu altuia. Cerem drepturi, să dăm drepturi.*”[7]

Ca urmare, drepturile politice ale locuitorilor catolici din Moldova au fost ulterior recunoscute. În principal însă, ştiinţa şi opinia publică românească au rămas totuşi dezinformate şi prea puţin interesate faţă de ei, vehiculând concluziile unor cercetători maghiari, pe

---

[7] *Ibidem*, p. 24.

care le-au acceptat fără un examen critic, îndeosebi al faptelor de limbă pe care s-au bazat aceste concluzii. Aşa se face că până şi astăzi, studenţilor de la filologie li se prezintă originea lor maghiară[8], în care, într-un timp nu prea îndepărtat, a crezut chiar şi oficialitatea de stat, tratându-i ca minoritate etnică maghiară cu toate prevederile legii. Pe această bază, statul le-a creat şcoli cu limba de predare maghiară şi cu o programă analitică adecvată culturii maghiare. Totuşi, ceangăii au refuzat şcolile oferite de stat şi, protestând că sub această formă li se impune deznaţionalizarea, au cerut şcoli româneşti. Tradiţia apartenenţei româneşti şi bunul simţ popular s-au dovedit mai puternice decât orice ofertă. Dar nici opi-

---

[8] Cf. *Introducere în lingvistică*, ed. II, Bucureşti, p. 281 [10].

nia publică, nici autorităţile, nici presa, mai ales cea străină, nu au reuşit să înţeleagă semnificaţia reală a ceea ce se numea atunci, prin 1950, „gestul absurd" al acestei populaţii. De fapt, gestul nu era absurd, cum se va demonstra, era un gest logic, răspunsul unei vechi istorii de umilinţe, rămase necunoscute opiniei noastre publice[9].

Cu prilejul unei interesante controverse în jurul problemei *limbă şi dialect*, lingvistul clujean Romulus Todoran se ocupă în treacăt şi de „dialectul ceangău", „vorbit de grupul cel mai numeros al populaţiei maghiare din Moldova" (?), o ramificaţie a limbii maghiare, cu o existenţă izolată şi o dezvoltare particulară în cadrul acestei limbi, care dispare însă treptat prin „încrucişare" cu

---

[9] Vezi şi *infra*, p. 50, 130.

limba română[10].

Părerile de acest fel se datorează lipsei de informaţii suficiente în acest domeniu, ceea ce explică, dar nu şi justifică, eroarea în care persistă lingvistica românească.

Dacă istoricii şi lingviştii maghiari au acordat, pe drept cuvânt, toată atenţia cuvenită graiului unguresc pe care îl vorbesc câteva mii de ceangăi la care procesul de secuizare a fost mai profund, este necesar, în interesul general al ştiinţei, de a se acorda un interes cel puţin egal şi graiului românesc transilvănean, vorbit până de curând de marea majoritate a ceangăilor (circa 200.000), vorbit şi astăzi de mulţi din-

---

[10] Romulus Todoran, *Cu privire la o problemă de lingvistică în discuţie: limbă şi dialect*, în „Cercetări de lingvistică”, X, 1956, p. 97–98 [11].

tre ei, mai ales de femei şi de bătrâni, cu deosebire în satele grupului nordic. Studiul acestui grai pune în lumină unele fapte de limbă şi de istorie deosebit de interesante şi concludente cu privire la originea şi trecutul istoric al acestei populaţii. Dacă este incontestabil că fenomenului lingvistic i se poate recunoaşte valoarea de document istoric, vechea concepţie despre ceangăi va trebui să fie substanţial reconsiderată în această lumină.

Cu privire la originea lor etnică, cercetătorii de odinioară, aproape toţi maghiari, au răspândit în ştiinţa vremii o serie de ipoteze şi legende, dovedite ulterior a nu fi fost decât reflexul imaginaţiei romantice sau al sentimentalismului patriotic, caracteristice epocii. Astfel istoricul maghiar Gegö Elek, trimis în 1837 de Societatea Maghiară de Ştiinţe să viziteze şi să studieze pe

ceangăi la faţa locului, în Moldova, constată atâtea elemente nemaghiare în limba, portul, înfăţişarea, obiceiurile şi modul lor de viaţă, încât, trecând cu vederea caracteristicile etnografice românești vizibile, el trage concluzia originii lor *cumane*, deşi niciun indiciu de natură istorică, lingvistică sau etnografică nu pleda pentru asemenea concluzie[11]. Neavând curajul să afirme că aceste caracteristici sunt maghiare, iar declararea că sunt românești fiind inoportună, istoricul se refugiază în ipoteza cumană, un fel de a recunoaşte indirect caracterul nemaghiar al acestei populaţii [13].

Mai târziu, Gustav Weigand va adopta şi el ipoteza originii cumane, pe baza

---

[11] Gecő Elek, *A moldvai magyar telepekről* (Despre aşezările ungureşti din Moldova), Budán, 1838, p. 62–68 [12].

rostirii siflante, fenomen caracteristic tradiţiei lor fonetice, în care el presupunea, fără nicio dovadă, un reflex întârziat din limba cumană[12]. Se înţelege că lingvistul german a observat la ceangăi o serie de aspecte româneşti incontestabile, dar ca şi unii autori maghiari, el considera că aceşti cumani maghiarizaţi ar fi suferit recent o puternică influenţă românească [14].

Istoricul maghiar Karácsonyi János presupunea, fără dovezi plauzibile, că ei ar fi descendenţii unui grup de *cabari*, populaţie asiatică aflată în solda maghiarilor în perioada cuceririi Panoniei, deşi nu se poate stabili niciun fel

---

[12] Gustav Weigand, *Der Ursprung der s-Gemeinden*, în „Neunter Jahresbericht des Institutes für Rumänische Sprache (Rumänisches Seminar) zu Leipzig", 1902, p. 137.

de corespondenţă lingvistică sau etnografică între cabari şi ceangăi[13].

Alţi istorici s-au gândit la o posibilă origine *pecenegă*. Chiar N. Iorga, într-o conferinţă din 1938, a emis ipoteza că ei ar putea fi descendenţii unei străvechi populaţii turcice, stabilită în Moldova anterior apariţiei maghiarilor, care ar fi dat denumiri unor masive muntoase din Carpaţii Răsăriteni (Rarău, Ceahlău)[14]. Nici această ipoteză nu a putut fi confirmată de ştiinţa limbii.

---

[13] Karácsonyi János, *A moldvai csángók eredete* (Originea ceangăilor din Moldova), Budapest, 1914, p. 18; apud Veress Endre, *A moldvai csángók származása és neve* (Originea şi numele ceangăilor din Moldova), Cluj, 1934, p. 22 [15].

[14] N. Iorga, *Consideraţii noi asupra rostului secuilor*, în „Revista istorică”, XXV, 1939, nr. 4–6, apr.–iun., p. 141 [16].

În mod deosebit ipoteza originii cumane s-a bucurat de o mare vogă ştiinţifică. A fost o vreme în care toate necunoscutele acestei probleme, inclusiv caracteristica rostirii siflante, erau atribuite unei presupuse origini cumane. Cu alte cuvinte, o necunoscută (originea ceangăilor) era explicată prin altă necunoscută (originea rostirii siflante), tot atât de obscură. Şi fiindcă, într-o vreme, unii istorici vedeau în cumani un popor înrudit cu hunii, s-a putut vorbi chiar despre originea lor *hunică*[15].

După alţi autori, ei ar fi descendenţii unui grup de *maghiari din Atelkuz*, care nevoind a pleca spre Panonia, ar fi preferat să se stabilească pe văile Siretului, Moldovei şi Bistriţei[16].

---

[15] Petru Râmneanţu, *Die Abstammung der Tschangos*, p. 11 [17].

[16] Győrffi István, *A moldvai csángók*

Vom observa că, pe când cercetătorii maghiari le-au atribuit tot felul de antecedente etno-istorice, fără a se putea decide în mod definitiv asupra vreunuia dintre ele, istoricii români mai vechi (A. D. Xenopol, D. Onciul, R. Rosetti ş.a.) erau de acord că ceangăii reprezintă la origine o populaţie de neam maghiar [19]. Catolicismul lor îndeosebi şi graiul unguresc al unei minorităţi dintre ei li se păreau indicaţii suficiente cu privire la originea lor maghiară.

În problema controversatei lor origini etnice [20], nici criteriul confesional nu s-a dovedit suficient. Cei dintâi care şi-au dat seama despre acest lucru au fost lingvişti maghiari. Spre deosebire de istorici, ei au adoptat un alt criteriu de cercetare, criteriul lingvistic. Aceşti

---

(Ceangăii din Moldova), Budapest, 1917 [18].

lingvişti erau, pe drept cuvânt, intrigaţi, derutaţi de faptul că sistemul fonetic al graiului unguresc ceangău era atât de străin tradiţiei fonologice a limbii maghiare, încât pentru ei era evidentă concluzia că strămoşii ceangăilor nu au fost maghiari, ci au aparţinut unei alte baze de articulaţie, unei alte tradiţii fonologice, unei alte limbi, unei alte origini etnice[17].

De ce neam erau însă strămoşii lor, aceasta a rămas o problemă nedezlegată. Ceea ce preocupa acum pe cercetători era de a se şti care a fost limba protoceangăilor şi unde a fost situată

---

[17] Pentru amănunte cu privire la aceste cercetări, vezi Szabó T. Attila, *A moldvai csángó nyelvjdráskutatás története* (Istoricul cercetărilor despre graiul ceangăilor din Moldova), în „Magyar nyelvjárások" (Budapest), V, 1959, p. 3–41.

patria lor iniţială. Pentru elucidarea acestor lucruri, cercetătorii maghiari au întreprins ample investigaţii pe diferite meridiane geografice, de la graniţa apuseană cu Austria până în depărtările Asiei. Nicăieri însă urmele ceangăilor nu au putut fi descoperite. Nici limba, nici patria şi nici originea strămoşilor nu au putut fi identificate. Nu s-a putut preciza nici măcar familia de limbi căreia ar fi aparţinut acea limbă primitivă, nici dacă se mai vorbeşte undeva sau s-a stins fără urmă în confuzia haotică a migraţiunii popoarelor. Generaţii de cercetători, istorici şi lingvişti, au urmărit fără rezultat descifrarea acestei probleme. În 1941, Domokos Pál Péter îşi exprima astfel nedumerirea: „Este greu a da un răspuns la întrebările: cine sunt ceangăii din Moldova? când s-au aşezat ei pe locurile de astăzi? cine şi când i-a creştinat în religia catolică?

cine i-a învăţat să vorbească ungureşte?”[18]

Dacă începuturile istorice ale fenomenului ceangău rămâneau enigmatice pentru autor, în schimb, după părerea lui, ceangăii actuali aparţin indubitabil naţiunii maghiare, deoarece ei vorbesc sau au vorbit cândva ungureşte, iar graiul lor românesc de astăzi a fost împrumutat de la moldoveni într-o epocă recentă şi este un rezultat al deznaţionalizării. Această afirmaţie rămâne gratuită, atâta timp cât nu se are în vedere graiul lor românesc, fără de care „enigma” fenomenului nu poate fi descifrată.

Un moment interesant în istoria acestei controverse l-a constituit intervenţia

---

[18] Domokos Pál Péter, A moldvai magyarsdág (Ungurimea din Moldova), [Cluj, 1941], p. 238.

biologului român dr. Petru Râmneanţu. Folosind o nouă metodă de investigaţie, analiza grupelor de sânge, el stabileşte că ceangăii au acelaşi indice biologic ca şi românii şi că originea lor este românească[19]. Unele cercuri politice străine nu au fost de acord cu această soluţie şi, în urma unor puternice presiuni diplomatice din partea baronului Manfred von Killinger, ambasadorul Germaniei la Bucureşti, cartea a fost scoasă din circulaţie.

Mai recent, reluând cercetările în problema originii ceangăilor, Géza Bakó ajunge la concluzia că rostirea siflantă ar fi aparţinut odinioară unui grai teri-

---

[19] Petru Râmneanţu, Die Abstammung der Tschangos, Sibiu, 1944. Cf. Idem, Grupele de sânge la ceangăii din Moldova, în „Buletin eugenie şi biopolitic”, XIV, 1943, nr. 1–2, p. 51–56.

torial maghiar din regiunea râurilor Rába şi Repce, din apropierea graniţei cu Austria. Strămoşii ceangăilor ar fi aparţinut acestui grup de maghiari, care locuiau în această regiune în sec. X-XIII. Ei ar fi fost strămutaţi în sud-estul Transilvaniei, în scopuri militare, de unde ulterior au trecut în Moldova, unde îi aflăm astăzi. Dar atât la începutul cât şi la sfârşitul studiului, autorul, prudent, formulează unele rezerve, de fapt ultimele concluzii ale ştiinţei după două secole de tatonări şi controverse: a) „problema în sine nu este încă definitiv rezolvată nici azi"; b) „au mai rămas desigur multe întrebări deschise, la care, în faza actuală a cercetărilor, nu putem da încă răspuns"[20].

---

[20] Bakó Géza, Contribuţii cu privire la problema originii ciangăilor, în „Studii şi articole de istorie", IV, 1962, p. 37–44.

În sfârşit, lucrarea prof. Gyula Márton, reprezentând o sinteză a investigaţiilor despre împrumuturile lexicale româneşti ale graiului unguresc ceangău, se abţine a formula o concluzie hotărâtă despre originea lor, dar lasă pe cititor a crede că, după limba pe care o vorbesc, ei aparţin naţionalităţii maghiare[21]. Nici Géza Bakó şi nici Gyula Márton nu amintesc nimic despre graiul românesc, deosebit de cel moldovenesc, vorbit de marea majoritate a ceangăilor.

Precum se vede, cu toate cercetările efectuate, în jurul problemei originii acestei populaţii pluteşte încă o atmo-

---

[21] Márton Gyula, A moldvai csángó nyelvjdrds román kolesonszavai (Cuvinte româneşti împrumutate de graiul ceangăilor din Moldova), Bukarest, 1972, 603 p. [21].

sferă tulbure de confuzii şi incertitudine. Totuşi o anumită linie de gândire consecventă se poate constata de-a lungul acestor cercetări lungi şi laborioase:

a) tendinţa de a se atribui ceangăilor tot felul de origini îndepărtate, enigmatice, incontrolabile;

b) tendinţa de a se ignora sau cel puţin a se subestima coordonatele etnografice evident româneşti (portul, obiceiurile, modul de viaţă), elemente care nu s-au putut împrumuta într-o epocă recentă, ci sunt moştenite de la strămoşii lor;

c) evitarea oricărei ipoteze cu privire la originea lor românească;

d) afirmarea hotărâtă că ei ar fi împrumutat graiul românesc de la moldoveni într-o epocă recentă şi ignorarea specificului acestui grai de tip fonetic transilvănean (niciuna din cercetările

întreprinse nu răspunde la întrebarea: de unde şi de la cine au moştenit ceangăii graiul românesc?).

Acest vechi grai românesc a rămas ignorat, ocolit de cercetători, fapt care a atras după sine grave consecinţe de ordin ştiinţific. S-a acreditat chiar părerea că ceangăii ar fi reprezentat până de curând o populaţie exclusiv maghiarofonă, deoarece limba română vorbită de ei ar fi rezultatul asimilării lor lingvistice recente în Moldova. Se înţelege de la sine că cei care învăţaseră pe ceangăi să vorbească româneşte, în graiul lor specific, nu puteau fi, în niciun caz, moldovenii. Ei moşteniseră acest grai de la strămunii lor români din Transilvania. Constatarea lui Petru Zöld, în 1766, că ei vorbesc la fel de bine ungureşte şi româneşte, implica concluzii atât de incomode pentru cercetătorii maghiari, încât s-a crezut ne-

cesar ca această precizare să fie dată uitării. Aşa se explică de ce lingviştii maghiari nu s-au ocupat niciodată de graiul lor românesc şi astfel s-a generalizat în ştiinţă o imagine incompletă, denaturată, a fenomenului ceangău. Autorii maghiari priveau problema în felul lor, exclusiv de pe poziţia limbii maghiare şi a intereselor naţionale maghiare, cu rezultatul că despre această populaţie se ştie astăzi numai ce şi atâta cât aveau alţii interes să se ştie. Ceea ce era însă esenţial în problemă, graiul lor românesc, a fost trecut sub tăcere. Cititorul îşi poate uşor imagina ce s-ar fi ales de istoria românilor din Transilvania, dacă ea ar fi rămas, să presupunem, la aprecierea exclusivă a unor istorici străini, ca Sulzer, Engel, Roesler, Hunfalvy ş.a. O asemenea istorie ar fi prezentat o imagine răsturnată, caricaturală, a trecutului poporului

român de aici, corespunzătoare nu adevărului, ci necesităţilor politice ale statului maghiar de odinioară şi opticii istoricilor respectivi. Ea nu ar fi fost însă o istorie a românilor transilvăneni. Aproximativ în această situaţie se găseşte problema ceangăilor în cadrul ştiinţei istorice actuale, *si parva licet componere magnis*, dacă e permis a compara lucrurile mici cu cele mari.

Vechea concepţie, unilaterală, despre ei s-a impus cu vremea în ştiinţa istoriei chiar în ţara noastră, încât o nouă interpretare a faptelor, în sensul unei viziuni româneşti a problemei, din perspectiva graiului lor românesc, apare multora ca o încercare riscantă. Şi totuşi acest grai a existat timp de secole, el există şi se vorbeşte şi astăzi, ca un fapt obiectiv de limbă şi de istorie, chiar dacă nu a fost luat în considerare de oamenii de ştiinţă.

Datorită ignorării graiului românesc al ceangăilor, toate cercetările asupra lor nu au reuşit să elucideze niciunul din aspectele fundamentale ale problemei.

Conştiinţa etnică a ceangăilor

Pe de altă parte, şi acesta este un alt element esenţial căruia nu i s-a dat atenţie, în ciuda consensului aproape unanim al cărturarilor din trecut şi, în parte, şi de astăzi, care văd în ei o enclavă etnică de origine străină, ceangăii înşişi (şi ne referim la opinia lor tradiţională) manifestă neîncredere şi opoziţie faţă de cei ce le atribuie o asemenea origine. Cu excepţia unor cazuri rare, individuale [22], aceşti locuitori susţin cu fermitate că ei sunt români de neam.

Vorbind despre satele situate în

„poarta Târgului Frumos”, la nord de Roman (Butea, Buruieneşti, Oţeleni, Sagna, Fărcăşeni, Rotunda, Scheia, Slobozia, Buhonca, Boghicea ş.a.), geograful Victor Tufescu constată că „aproape pretutindeni în satele citate nu se aude vorbă ungurească, iar aşazişii ceangăi de acolo se consideră insultaţi dacă li se spune unguri şi nu români”[22].

Întrebaţi de ce naţie sunt, „ungurii” lui Cantemir evitau a spune că sunt maghiari, ci se numeau *catolici*[23], tradiţie păstrată şi astăzi în Moldova [24]. Cunoscând că orice tradiţie populară conţine totdeauna şi un sâmbure de

---

[22] Prof. dr. Victor Tufescu, *O regiune de vie circulaţie: „poarta Târgului-Frumos”*, în „Buletinul Societăţii... de Geografie”, LIX, 1940, p. 370–371 [23].

[23] Vezi *supra*, p. 13.

adevăr, un punct de plecare raţional, ne întrebăm: există oare astăzi sau a existat odinioară vreun fapt obiectiv care să stea la baza tradiţiei că ei nu sunt maghiari? Căci este vorba de o tradiţie veche, contemporană cu Cantemir, care se opune afirmaţiilor contrare ale ştiinţei maghiare. În această situaţie ne-a venit în ajutor *geografia lingvistică*, situată astăzi la loc de cinste în ştiinţa limbii. Pe linia acestor preocupări, am început o serie de cercetări asupra graiului românesc al ceangăilor din Moldova, neexplorat – cum s-a văzut – de către lingvişti din trecut şi de astăzi. Aceste cercetări ne-au dus la o serie de concluzii care rectifică în mod esenţial cunoştinţele noastre mai vechi despre ei, pun sub semnul îndoielii concluziile lui Gustav Weigand şi ale cercetătorilor maghiari, proiectând o lumină nouă asupra limbii, asupra trecutului istoric

şi originii lor etnice.

Cu ajutorul izvoarelor istorice câte ne sunt în prezent accesibile şi al particularităţilor caracteristice acestui grai românesc, astăzi a devenit posibilă o nouă interpretare ştiinţifică a fenomenului etno-lingvistic ceangău din Moldova. Este prima interpretare care se face de pe poziţia graiului românesc al populaţiei respective şi din perspectiva istoriei românilor. Până acum, interpretarea acestui fenomen era considerată un domeniu rezervat exclusiv lingvisticii maghiare, care opera numai de pe poziţia graiului unguresc ceangău. Cercetătorii români nu au opus nicio obiecţiune acestui procedeu unilateral de cercetare. Reacţia ocazională a lui Radu Rosetti, împotriva unor articole de propagandă ale publicistului maghiar

Tatrosi János[24], suferea ea însăşi de aceeaşi lipsă de informaţie lingvistică, de care, în condiţiile de atunci, sufereau şi tezele pe care le combătea.

Şi reacţia prezentă apare după multe ezitări şi întârzieri [26]. Multă vreme ni s-a părut prezumţios a lua poziţie împotriva unor învăţaţi de talia lui Weigand, Xenopol, Szarvas ş.a. Cum să te ridici împotriva concluziilor tradiţionale ale ştiinţei maghiare şi româneşti, adică împotriva concluziilor unor autorităţi ştiinţifice consacrate? Cunoscând însă că posedăm o serie de informaţii nesesizate pe vremea lor, cunoscând valoarea documentului lingvistic, noi am opus acestora forţa nebiruită a limbii. Credem că vechea concepţie ştiinţi-

---

[24] Radu Rosetti, *Une minărité éthnique imaginaire en Moldavie*, în „Journal des débats" (Paris), 1922, nr. 216, 6 aug. [25].

fică cu privire la ceangăii din Moldova nu mai poate fi considerată astăzi ca valabilă şi a venit timpul ca ea să fie supusă unei reconsiderări fundamentale.

Pentru orice observator atent este evident faptul că cele două graiuri, românesc şi unguresc, vorbite azi de ceangăi în proporţia amintită, se găsesc într-o fază de lentă dispariţie, datorită transformărilor rapide, chiar pe teren lingvistic, ale societăţii actuale. Graiul unguresc ceangău cunoaşte pe zi ce trece tot mai puţini vorbitori, până când, într-o zi, existenţa lui istorică va înceta de la sine. Graiul românesc ceangău, mult mai extins, se află în proces de integrare progresivă în graiul moldovenesc, şi odată cu acesta în limba română comună, cu rezultatul că într-un viitor nu prea îndepărtat se va stinge şi el. Cercetarea şi valorificarea

ştiinţifică a ambelor graiuri, cu tot ce ele pot furniza ca informaţie utilă ştiinţei, este necesară şi posibilă numai în epoca noastră. Mâine va fi prea târziu. De această realitate inevitabilă ne-am condus în elaborarea studiului nostru.

II. Vechile aşezări catolice din Moldova

Se ştie că Transilvania a constituit încă din vechime leagănul poporului român din spaţiul carpato-danubian şi rezervorul demografic din care prisosul de populaţie pastorală şi agricolă a trecut dincolo de Carpaţi, în Moldova şi Ţara Românească[25].

---

[25] Constantin C. Giurescu, *Transilvania în istoria poporului român.* Bucureşti, 1967, p. 47.

Se cunoaşte de asemenea că, după luarea în stăpânire a Transilvaniei, statul maghiar a împins la răsăritul Carpaţilor, până în valea Siretului, o serie de colonii maghiaro-secuieşti şi săseşti de confesiune catolică, cu anumite rosturi politice, spre a supraveghea mişcările seminţiilor migratoare din răsărit. Aceste infiltrări au fost destul de numeroase, cu deosebire în Moldova. Prezenţa acestora este deseori menţionată în oraşe şi târguri, ca Siret, Baia, Suceava, Roman, Bacău, Trotuş [27]. Numeroase toponime de origine maghiară (Fărăoani, Fărcaşa, Lucăceşti, Săbăoani, Tămăşeni, Timăreşti etc.) şi altele care amintesc de saşi (Sasca, Sascut) confirmă aceasta. În Muntenia, vechiul judeţ al Secuienilor, adică al locuitorilor veniţi din secuime, desfiinţat în 1845 şi împărţit între judeţele Buzău şi Prahova, încă a cunoscut infiltrări

secuieşti (cf. Calvini, Chiojd, Lapoş ş.a.). Aici secuii au dispărut demult, contopindu-se cu românii ungureni şi cu cei băştinaşi, dar au rămas urmele lor, toponimele [28]. Numeroase elemente maghiaro-secuieşti au venit de peste munţi ca meseriaşi, negustori, muncitori în mine, cum erau *şangăii* sau *şalgăii*[26].

Aceste lucruri sunt bine cunoscute de istorici. Ceea ce a rămas însă necunoscut este faptul că aşezările catolice din Moldova nu erau locuite de ceangăii de astăzi, ci de români, maghiaro-secui şi saşi. Denumirea de *ceangăi* era necunoscută în acea epocă. În 1646, nici Bandinus şi nici Paul Beke, secretarul

---

[26] N. Iorga, *Privilegiile şangăilor de la Târgu Ocna*, în „Analele Academiei Române. Memoriile Secţiunii Istorice", seria II, tom. XXXVII, 1914–1915, p. 245–263.

său, care era maghiar, nu cunoşteau această denumire.

S-a mai pierdut din vedere un fapt. Convieţuirea seculară cu românii, strânsa comunitate de muncă şi de viaţă, repetatele calamităţi războinice, cu toate urmările lor suportate împreună, au avut drept rezultat deprinderea limbii române de către unguri, secui şi saşi, apoi asimilarea şi absorbirea lor lentă în masa populaţiei româneşti. Toponimele de origine străină au rămas, dar populaţia respectivă s-a contopit, în cea mai mare parte, cu românii [29].

Încă de la 1234, procesul absorbirii populaţiei străine de către români este semnalat într-o scrisoare papală, din care aflăm că pe teritoriul episcopiei cumanilor, ungurii şi saşii, amestecându-se cu valahii, trec la credinţa lor, făcându-se un popor cu ei:

„cum eis quasi populus unus facti”[27]. O altă mărturie documentară despre vechimea şi intensitatea acestui proces de asimilare şi absorbire a locuitorilor catolici de origine străină o aflăm în *Codex Bandinus*, în care autorul constată că mulţi au trecut la români: „ad Valachos defecere”[28].

Nu vom face greşeala, obişnuită la mulţi istorici, de a crede că toţi catolicii moldoveni din sec. XIV-XVII erau unguri şi saşi. Alături de aceştia erau şi mulţi catolici români. Din cele 1201 de familii catolice notate nominal de secretarul lui Bandinus, circa 300 poartă nume româneşti. Reproducem câteva

---

[27] Vezi Hurmuzaki – Densuşianu, *Documente privitoare la istoria românilor*, I, Bucuresci, 1887, p. 132.

[28] V. A. Urechiă, *Codex Bandinus*, Bucuresci, 1895, p. 78 [30].

nume de familie din acest codice: *Manul, Ciucul, Dărăbant, Robu, Şoltuz, Călugăr, Santa, Chinezu, Răzvan, Păcurar, Podoleanu, Blânda, Frâncu, Cioară, Cerchez, Sima, Bobacea, Biliboc, Bolha, Ciolan, Dumitraş, Topor, Balcu, Simon, Ciorbă, Cozan, Curelar, Gângu, Ghergu, Bălan, Roca, Damian, Dancu, Lunguţ, Balica, Sular, Butnar, Bărbuţ, Bărbos, Duma, Bogdan, Sitar, Martinel, Pascar, Sescu, Gârbea, Grosu, Cozocar, Lupu, Vernică, Moise, Lupoaie, Burcă, Busuioc, Colţea, Tulbure, Cimpoi, Cancel, Conta, Boldur, Neamţu, Budău, Bărbat, Cioban, Poarcă, Tiba, Căpitan, Barticel Ghetu, Spânu, Tuncea, Barbălată, Brânză, Brânzoaie, Pătraşcu, Armăncuţ, Prepeliţă, Tălpălar, Nicoară, Roşea, Chişcă, Ţigan, Vinţeler, Puşcaş, Boancă, Mihăică* etc.[29] Prin urmare, în sec. XVII, popula-

---

[29] *Ibidem*, p. 99–129.

ţia catolică din Moldova era în bună parte românească. În relaţia din 1671, misionarul italian Del Monte arată că limba maternă a catolicilor moldoveni este cea română *(îi vallacho e propria il nativo”)*, adăugând că e necesară şi limba ungara[30]. Pentru catolicii români din Moldova şi pentru cei de alte neamuri care cunoşteau limba română, Vito Piluzio tipăreşte la Roma un catehism cu litere latine[31].

---

[30] G. Călinescu, *Alcuni missionari cattolici italiani nella Moldavia nei secoli XVII e XVIII*, în „Diplomatarium italicum”, I, 1925, p. 109. Despre Giovanni Battista del Monte vezi Pr. B. Morariu, *Părintele Del Monte, un vrednic şi sfânt misionar în ţara noastră*, în „Viaţa”, XXIV, 1938, nr. 4–5, apr.–mai, p. 69–73.

[31] Vito Piluzio, *Katekismo criistinesko*, Roma, 1677 [31].

Această populaţie catolică nu s-a bucurat de condiţii favorabile pentru a putea progresa. Ea a cunoscut atâtea tulburări şi încercări de tot felul, atâtea treceri la husitism, la luteranism şi la ortodoxie, încât catolicismul se stinsese aproape în Moldova la sfârşitul sec. XVII. Chiar pe vremea lui Bandinus, la 1646, aria de răspândire a populaţiei catolice era considerabil redusă. Ce a urmat după aceea se ştie: dese invazii de oştiri străine, năvăliri de pradă ale tătarilor şi ducerea multor locuitori în robie, secetă şi foamete, epidemii care au secerat o parte din populaţia ţării şi lungul război turco-polon pentru cucerirea Cameniţei, cu urmările lui atât de nefaste pentru Moldova. Sunt acei ani de groază despre care Miron Costin scria în predoslovia letopiseţului său: „Ce sosiră asupra noastră cumplite aceste vremi de acmu, de nu stăm de

scrisori, ce de grijă şi suspinuri... cumplite vremi şi cumpănă mare pământului nostru şi noaă”[32].

Într-un raport din 1670, Petru Parčevič, episcop de Bacău, arată că în Moldova n-a rămas nici a treia parte din locuitorii de pe timpul lui Vasile Lupu. O parte din ei au plecat în Polonia, alta în Turcia, iar ungurii catolici s-au refugiat în Transilvania[33]. Şi Vito Piluzio relatează la Roma, în 1682, că locuitorii unor aşezări catolice sunt fugiţi cu toţii *(„tutti fugitti)”*[34].

---

[32] Miron Costin, *Opere,* [Bucureşti], 1958, p. 42.

[33] Auner Károly, *A romániai magyar telepek történeti vázlata* (Schiţă istorică a coloniilor maghiare din România), Temesvár, 1908, p. 40–41.

[34] I. Bianu, *Vito Pilutio. Documente inedite din archivul Propagandei,* în „Columna lui

Exemplar în acest sens poate fi considerat satul Săbăoani, astăzi cea mai mare aşezare catolică din Moldova, care a fost de repetate ori jefuit şi apoi incendiat, iar locuitorii împrăştiaţi, siliţi să se ascundă prin păduri [33]. În 1682, satul a avut de suportat o cumplită nenorocire de pe urma invaziei turceşti şi tătăreşti. Mulţi locuitori au fost ucişi, alţii, cei valizi, au fost duşi în robie la tătari, iar cei scăpaţi cu fuga s-au ascuns în pădurile din apropiere. Ceea ce mai rămăsese din sat a fost distrus de o nouă incursiune turcească în 1687, ultimele case au fost pârjolite, iar vechea biserică de piatră, ctitorie a principesei Margareta Muşata[35], a fost jefuită şi apoi incendiată. Deznădăjdu-

---

Traian", IV, 1883, p. 262 [32].

[35] V. I. Ghika, *Spicuiri istorice,* Iaşi, 1936, p. 30.

iţi, lipsiţi de apărare, supravieţuitorii salvaţi prin păduri se refugiară în Transilvania. Timp de o jumătate de secol, satul pustiit îşi încetează existenţa. Abia în 1744 îşi fac apariţia aici alţi locuitori, veniţi de peste munţi, încurajaţi de stăpânirea fanariotă a ţării. Dar aceştia nu mai erau vechii locuitori refugiaţi în Transilvania, erau ceangăii, locuitorii de astăzi ai satului. Ei nu se mai stabilesc în vechea vatră pustiită a satului, acolo unde drumul ţării cobora pe valea Siretului, ci se aşază sus pe platou, lângă pădurea Licuşeni, unde sunt şi acum [34].

Aceeaşi soartă au avut-o şi celelalte sate catolice de pe valea Siretului, situate în apropierea marelui drum al ţării, artera principală de circulaţie a oştirilor năvălitoare. Cele mai multe sate au fost jefuite, bisericile incendiate, locuitorii ucişi sau duşi în robie la tătari cu

miile, iar supravieţuitorii au fugit sau au trecut munţii în Transilvania. Lipsită de apărare, ţara căzu pradă haosului şi anarhiei. Atunci s-a pierdut cam o jumătate din populaţia Moldovei, atunci a scăzut mult şi numărul locuitorilor catolici de aici. Multe din satele menţionate în *Codex Bandinus* au dispărut pentru totdeauna în furtuna acelor vremuri, cele rămase cunoscând o existenţă precară, fiind părăsite în mare parte de locuitori[36]. După liniştirea

---

[36] Din cele 33 de localităţi menţionate de Bandinus, au ajuns la noi numai următoarele (fără oraşe): Adjudeni, Cotnari, Faraoani, Grozeşti, Răchiteni, Săbăoani, Tămăşeni, Teşcani, Trebeş, Trotuş şi Valea Seacă, reprezentând un procentaj mic faţă de cele peste 100 de aşezări actuale, cu populaţia catolică compactă sau majoritară. Chiar şi în aceste aşezări vechi, compoziţia etnică a populaţiei a fost primenită şi spori-

vremurilor, prea puţini dintre bejenari s-au mai putut întoarce la vechile lor cămine spulberate de năvăliri şi pârjoluri. Cele câteva sute de familii catolice, în mare majoritate româneşti sau românizate, dispersate prin sate şi târguri, reprezentau acum un coeficient cu mult redus.

Cum se explică creşterea neobişnuită a populaţiei catolice în secolul următor? Cum au apărut numeroasele aşezări de catolici, inexistente pe timpul lui Bandinus, pe care le constatăm în a doua jumătate a sec. XVIII?

Răspunsul: acum începe o nouă perioadă în istoria catolicismului moldovean, datorită locuitorilor emigraţi din Transilvania, în mare majoritate români, care au trecut printr-un proces

---

tă prin numeroase stratificări ulterioare de populaţie venită de peste munţi.

de secuizare. Cu el şi cu cei convertiţi dintre băştinaşi se va întări şi mai mult elementul catolic românesc din Moldova [35].

III. O nouă stratificare de populaţie: ceangăii

În primele decenii ale sec. XVIII, un nou aspect demografic şi lingvistic începe a se contura în Moldova, pe valea Siretului. Este vorba de sporirea bruscă a populaţiei catolice, prin apariţia unui element demografic nou: locuitorii veniţi din Transilvania, pe care misionarul secui Petru Zöld, într-o scrisoare din 1780 (informaţiile datează însă din 1766), îi numeşte *ceangăi*, termen statornicit apoi în ştiinţa şi publicistica maghiară. Alături de unele localităţi menţionate de Bandinus, care au su-

pravieţuit acestor „cumplite vremi”, părăsite însă în mare parte de vechii locuitori, apar numeroase aşezări noi de „ceangăi”. Din informaţiile misionarului amintit ştim că aceştia erau bilingvi şi se îmbrăcau în port românesc. Din cauza confesiunii lor catolice, moldovenii le spuneau *unguri*. În marea lor majoritate vorbeau un grai românesc propriu, deosebit de al moldovenilor. Vorbeau şi ungureşte, într-un grai secuiesc degradat, un amestec de elemente ungureşti şi româneşti, rostit după moda lor siflantă şi africatizantă transilvăneană. După portul lor şi după graiul matern românesc folosit de marea majoritate, este neîndoielnic că erau români ungureni, transilvăneni. După confesiunea lor catolică, după originea teritorială şi după graiul unguresc pe care îl vorbeau în unele sate, în ochii moldovenilor ei nu puteau fi decât unguri [36]. De

la început, aceşti „unguri” apăreau ca un soi de oameni ciudaţi, căci moldovenii se înţelegeau cu ei româneşte. Unii nici nu ştiau ungureşte: *unguri care nu ştiu ungureşte!* [37]. Datorită imigrărilor dese ale acestor ungureni, din sec. XVIII apar în Moldova sate noi de catolici, mai ales în grupul nordic. Punem în faţa cititorului câteva cifre care ilustrează acest proces demografic:

Anul	*Relatorul*
1741	*Stanislau Jezierski episcop de Bacău*
1776?	*Anonim*
1800	*Vincenţiu Gatt, prefectul misiunii*
1803	*Dominic Brocani, prefectul misiunii*
1807	*Hammer, consul austriac*
1808	*Aloisiu Landi, prefectul misiunii*
1822	*Raab, consul austriac*

1830	*Inocenţiu Pamfili, prefectul misiunii*
1841	*Petru Rafael Arduini, episcop*
1850	*Schematismul misiunii*
1856	*Schematismul misiunii*
1874	*Schematismul misiunii*
1902	*Schematismul diecezei*
1930	*Recensământul general al României [38]*

Astăzi catolicii din Moldova şi Bucovina, în marea lor majoritate români, numără aproximativ 221.000 de suflete, locuind în circa 200 de localităţi (după ultimele statistici bisericeşti)[37].

Locuitorii numeroaselor sate de catolici din Moldova, apărute cele mai multe în sec. XVIII-XIX, nu sunt decât în mică parte descendenţii vechii populaţii. Dezvoltarea rapidă a comunităţilor

---

[37] Datele ne-au fost oferite de episcopul Petru Pleşca [30].

catolice nu era rezultatul unui spor demografic normal, ci se datora îndeosebi emigrării ungurenilor, puţini dintre ei secuizaţi, cei mai mulţi numai în proces de secuizare. Astfel rămăşiţele populaţiei catolice de la sfârşitul sec. XVII au fost substanţial sporite, primenite şi întărite cu puternice contingente de locuitori veniţi de peste munţi.

Ei apar în Moldova în valuri succesive, mai ales în sec. XVIII. Emigrările în Moldova [40] se înscriu în acel vast fenomen social-istoric de migraţiuni umane, cunoscut în Transilvania sub numele de *profugium Valachorum* fuga masivă a românilor în cele două principate româneşti, ca urmare a condiţiilor social-economice intolerabile create iobăgimii. Fuga de pe moşiile nobililor şi evadarea peste hotare era singura formă de reacţie posibilă pe atunci împotriva opresiunii şi exploatării. Era un

adevărat exod uman, care alarmase autorităţile publice ale ambelor ţări. Numai pentru anul 1767, un raport consular constată că din Transilvania s-au refugiat 24.000 de famili în Moldova şi Ţara Românească, încât locuitorii de aici strigau cuprinşi de mirare: „Toată Transilvania vine la noi!" *(Tota Transylvania ad nos venit!*)[38]. Exodul populaţiei româneşti luase proporţii atât de mari, încât autorităţile austriece au luat severe măsuri militare pentru supravegherea graniţei şi pedepsirea fugarilor. Determinaţi de opunerea faţă de sistemul înrolărilor forţate în armata austriacă, numeroşi ţărani secui se asociau românilor, refugiindu-se

---

[38] Augustin Bunea, *Episcopii Petru Paul Aron şi Dionisiu Novacovici sau istoria românilor transilvăneni de la 1751 la 1764*, Blaş, 1902, p. 259.

în Moldova, unde îi aflăm şi astăzi, stabiliţi pe văile Trotuşului şi Tazlăului. Dar contingentul cel mai numeros al refugiaţilor din secuime îl constituiau *cengăii*, adică *românii secuizaţi sau în curs de secuizare*. În 1763, Stanislau Jezierski, episcop de Bacău, relatează Congregaţiei de Propaganda Fide: *„...in Moldavia tota non aliter augetur numerus Catholicorum, quam per advenientes ex Transylvania Catholicos... et ideo quia Transylvani Catholici qui pertienent ad Ditionem Hungaricam... a Moldavis non vocantur Catholici, sed Hungari”* („în toată Moldova numărul catolicilor nu sporeşte decât prin catolicii care vin din Transilvania... şi astfel fiindcă aceşti catolici transilvăneni aparţin [de fapt: au aparţinut, n.n.] stăpânirii ungureşti... moldovenii nu-i numesc cato-

lici, ci unguri”)[39].

Acelaşi fenomen de sporire a populaţiei catolice prin locuitorii veniţi din Transilvania este semnalat în acelaşi an şi de Iosif Cambioli, prefectul misiunii din Moldova: „...de şapte ani încoace numărul catolicilor noştri a crescut şi creşte în fiecare zi, nu pentru că necatolicii ar trece la noi, ci pentru că în Ungaria şi mai ales în Transilvania a fost şi este mare foamete, şi acum, de când s-a încheiat pacea între austrieci şi prusieni, prind soldaţi cu forţa şi de

---

[39] G. Călinescu, *Altre notizie sui missionari cattolici nei paesi romeni*, în „Diplomatarium italicum”, II, 1930, p. 476. Şi în relaţia lui De Giovanni (1762), se menţionează că populaţia catolică a sporit în ultimii douăzeci de ani cu dezertori şi fugiţi din Transilvania. Vezi G. Călinescu, *Alcuni missionari*, p. 214.

aceea în această provincie au venit şi vin întruna familii întregi [41] şi mare număr de tineret de la 14 ani în sus, fiindcă de la această vârstă îi înrolează în armată... Având în vedere înmulţirea catolicilor noştri, de patru ani încoace s-au făcut în Moldova, în două sate, două biserici noi de-ale noastre cum n-au mai fost aşa mari şi frumoase, cele mai bune pe care le avem în această misiune, una este în Hălăuceşti şi alta la Talpa; în Hălăuceşti sunt cam 60 de familii, iar în Talpa peste 70 şi 30 prin împrejurimi, de asemenea toate catolice, mai sunt şi multe alte familii sosite aici în aceste zile şi care s-au hotărât să-şi facă acolo case”[40].

În 1777, Antonio Mauro, prefectul misiunii, scrie domnitorului Grigore Ghica, în legătură cu emigrarea şi imigra-

---

[40] G. Călinescu, *Altre notizie*, p. 474.

rea populaţiei, precizând că preoţii catolici au adus şi au stabilit în Moldova pe foarte mulţi transilvăneni şi unguri „con vantaggio dei Serenissimi Principi”[41].

De la acelaşi avem o altă relatare, din 1782, despre prezenţa în Moldova a transilvănenilor greco-catolici: „Se mai găsesc moldoveni [adică români, n.n.] uniţi în părţile de la Valea Seacă şi ar fi bine pentru sufletul lor a se da poruncă episcopului de Blaj din Transilvania, ca să trimită un preot unit, şi ar trebui să se hotărască un ajutor şi pentru acesta, deşi unii dintre zişii moldoveni uniţi frecventează biserica noastră”[42].

---

[41] N. Iorga, *Studii şi documente,* I-II, Bucureşti, 1901, p. 115.

[42] Iosif Petru M. Pal, *op. cit.,* p. 48–49. Vezi şi o relatare anterioară, la G. Călinescu, *op. cit.,* p. 513.

Greutăţile de tot felul prin care trecea Biserica greco-catolică din Transilvania, pe atunci sub conducerea episcopului Grigore Maior, nu au permis îndeplinirea acestui deziderat. În lipsa clerului propriu, românii greco-catolici din Moldova s-au integrat cu timpul în confesiunea ortodoxă sau în cea romano-catolică, după satele în care erau stabiliţi.

Din relatările misionarilor rezultă că pe lângă poverile economice foarte oneroase, ceea ce determina pe ţăranii români, şi uneori chiar pe cei secui, să caute potecile ascunse ale munţilor spre a se refugia în Moldova, era noua pacoste a serviciului militar forţat, introdus de autorităţile austriece. În planurile conducătorilor politici de la Viena, anexarea Transilvaniei şi, ulterior, a Bucovinei, pe lângă alte scopuri avea şi pe acela de a spori efectivele armatei

imperiale. În consecinţă, mii de tineri români şi secui erau înrolaţi cu sila în armată şi trimişi să lupte pe diferite fronturi, unde erau sacrificaţi pentru interesele imperiului habsburgic. Faptul a produs adâncă amărăciune şi revoltă în sânul populaţiei româneşti şi secuieşti. Nefiind alt mijloc de scăpare, locuitorii satelor, mai ales tineretul, înfruntând tot felul de primejdii, căci graniţele erau sever controlate, treceau în masă peste hotare prin „vama cucului”, în Moldova şi Muntenia, unde erau scutiţi de spaima odioaselor recrutări forţate, erau chiar primiţi cu bunăvoinţă de autorităţi, care le ofereau unele scutiri şi înlesniri economice, deci condiţii mai bune de viaţă. Faptul îşi avea explicaţie; numeroasele moşii domneşti, boiereşti şi mănăstireşti râmâneau nelucrate, neproductive, din cauza lipsei mâinii de lucru. Adminis-

traţia încuraja prin toate mijloacele imigrările de muncitori agricoli şi meseriaşi, în vederea sporirii populaţiei, redresării economice şi creşterii veniturilor vistieriei publice.

Dacă istoricii din trecut şi mulţi din cei de astăzi văd în ceangăi, printre care sunt amestecaţi şi numeroşi români greco-catolici, o populaţie de origine neromânească, cu toate că ei au părăsit şi uitat demult limba ungară, aceasta se datoreşte rutinei, lipsei de control, dar mai ales totalei dezinformări lingvistice, necunoaşterii şi nestudierii graiului lor românesc, moştenit de la înaintaşii lor români transilvăneni. Istoria nu putea să conserve un document mai convingător, o dovadă mai evidentă a originii lor româneşti, decât acest grai tradiţional.

Este adevărat că pentru optica populară, toţi locuitorii catolici din Moldova,

fără deosebire de naţionalitate, apăreau ca unguri, după criteriul aparteneţei confesionale. Publicul de aici nu era deloc informat cu privire la procesul de secuizare din Transilvania. Nici cărturarii vremii nu cunoşteau cauzele şi condiţiile istorice care dăduseră naştere fenomenului ceangău. Desigur că nici administraţia fanariotă nu manifesta vreun interes sau cât de puţină înţelegere afectivă pentru destinul tragic al acestor locuitori care se revărsau cu miile de peste munţi. Ceangăii erau supravieţuitorii unui dureros naufragiu al istoriei româneşti transilvănene, dar nimeni nu vedea în ei decât instrumente economice destinate a furniza mână de lucru ieftină pentru întinsele latifundii boiereşti, a plăti biruri, a executa corvezi şi alte angarale. Fiind apreciaţi pentru hărnicia lor şi deci necesari pentru economia ţării, au fost încura-

jaţi a se stabili pe plaiurile moldovene, dar mâna statului, protectoare şi compătimitoare pentru soarta lor, nu li s-a prea întins. În general au fost consideraţi străini şi lăsaţi în voia soartei, să se descurce singuri [42].

IV. Petru Zöld despre ceangăi

Alături de bogata corespondenţă a misionarilor italieni din Moldova, unul din cele mai preţioase izvoare de informaţie cu privire la locuitorii catolici din Moldova, la graiul lor şi la portul lor, îl reprezintă cele trei scrisori ale misionarului Petru Zöld:

1. *Notitia de rebus hungarorum qui in Moldavia et ultra degant*, scripta Adm. R.D. Petro Zöld parocho Csik-Delmensi in Siculia data ad A.R.P. Vincenti

Blaho[43];

2. Scrisoarea către Ignaţiu Batthyáni, episcopul Transilvaniei, din 11 ianuarie 1781[44];

3. Scrisoarea către Andrei Dudassi, călugăr paulin, din 3 iunie 1787[45].

---

[43] Scrisă în 1780, a fost publicată în „Ungarisches Magazin" (Pressburg), III, 1783, nr. 1, p. 90–110 (în versiune germană, sub titlul *Reise nach der Moldau)* şi în Molnár János, *Magyar köniv-ház,* III, Posonyban, 1783, p. 414–428 (în versiune maghiară).

[44] Scrisă în limba latină şi publicată în Veszely, Imets és Kovács, *Utazása Moldva Oláhhonban 1868,* Maros-Vásárhelyt, 1870, p. 57–66 (partea a III-a; fiecare parte din volum are numerotare separată); a fost tradusă în limba maghiară de Domokos Pál Péter, *op. cit.,* p. 52–60.

[45] Nu ştim să fi fost publicată; originalul în limba latină se păstrează în Arhiva Se-

Petru Zöld era secui, originar din Madefalău, astăzi Siculeni (jud. Harghita) [43]. Venind în contact cu românii încă din tinereţe, s-a familiarizat cu graiul lor, aşa cum se vorbea prin partea locului. Ca preot, el ţine mult la poporul său, îi cunoaşte problemele şi simpatizează cu nevoile lui.

Participant activ la evenimentele social-politice ale vremii, în 1763 Zöld ia apărarea secuilor care protestau împotriva recrutărilor forţate impuse de austrieci. Venind astfel în conflict cu autorităţile statului, el este judecat, condamnat ca agitator şi întemniţat la Alba Iulia. După un an de detenţiune, reuşeşte să evadeze şi se refugiază în

---

cretă a Vaticanului, „Fondul Garampi, vol. 96, R. 25, m. 250–253. Posedăm o copie făcută de prof. Dumitru Zaharia din Bacău [44].

Moldova, unde rămâne timp de cinci ani, până la acordarea amnistiei politice (1770), când se întoarce acasă şi îşi reia pastoraţia la ai săi.

În *Notitia* şi în scrisoarea către episcopul Batthyáni, redactate după mulţi ani de la încheierea activităţii misionare din timpul refugiului, el dă mai multe informaţii despre situaţia bisericească a catolicilor din Moldova. Ca ecleziastic şi patriot secui, fostul misionar se arată îngrijorat de viitorul nesigur al limbii maghiare în această ţară. Critică activitatea pastorală a misionarilor italieni, pentru care misionarii maghiari nu aveau niciodată ochi buni, deoarece italienii nu le dădeau concurs în tendinţele lor de maghiarizare. Enoriaşii, pe care Zöld îi numea ceangăi şi îi considera maghiari, în cele mai multe sate se arătau refractari faţă de limba maghiară. Deşi odinioară, în Transilvania,

trecuseră printr-un proces de secuizare şi deprinseseră defectuos limba ungară, totuşi în Moldova cei mai mulţi dintre ei foloseau limba română şi prea puţin sau deloc limba adoptată. La cei mai mulţi procesul de secuizare fusese superficial, nu prinsese rădăcini în conştiinţa lor lingvistică; limba lor uzuală, limba căminului, rămăsese tot limba română, în care se exprimau mai uşor, care le venea mai la îndemână. Limba maghiară o foloseau numai locuitorii din unele sate, mai ales din ţinutul Bacăului, care cunoscuseră odinioară un proces mai avansat de secuizare. Misionarii italieni, cărora le era încredinţată pastoraţia catolicilor moldoveni, de obicei nu reuşeau să înveţe limba maghiară; ei foloseau limba română, care le era mai apropiată: *„un linguaggio facilissimo… composto piu del latino e dell'italiano che d'altra lingua"*

(„un grai foarte uşor... compus mai mult din latină şi italiană decât din altă limbă”)[46]. În activitatea misionară, ca şi în scrierile lor (predici, catehisme, manuale de conversaţie) [45], italienii foloseau limba română. Aceeaşi limbă o foloseau şi în relaţiile extra-bisericeşti cu enoriaşii. În aceste condiţii, dacă populaţia nu va fi determinată, prin orice mijloace, a folosi limba maghiară în familie şi mai ales în biserică, era uşor de înţeles că viitorul acestei limbi va fi compromis în Moldova, ceea ce evenimentele au confirmat cu prisosinţă.

Pe lângă unele însemnări istorice fără importanţă despre comunităţile din misiunea Moldovei, Zöld notează şi unele informaţii interesante despre limba şi portul locuitorilor catolici. Din păcate, aceste informaţii au rămas ca şi necu-

---

[46] G. Călinescu, *Alcuni misstonari*, p. 214.

noscute, trecute cu vederea sau numai parţial relevate de istorici. Ele nu au fost niciodată analizate şi valorificte ştiinţific, fiindcă, în trecut, nimeni nu avea interes să o facă.

Pentru înţelegerea exactă a informaţiilor date de Petru Zöld, trebuie să menţionăm că populaţia catolică din unele sate (de ex. Hălăuceşti şi Talpa) s-a stabilit aici în 1756, deci numai cu zece ani înainte de vizita misionarului secui, după cum rezultă din relaţia lui Iosif Cambioli, prefectul misiunii[47].

1. Prima menţiune documentară a denumirii ceangăi

Cum s-a mai amintit, prima menţiune documentară a acestei denumiri o aflăm în *Notitia* lui Petru Zöld, redacta-

---

[47] Vezi *supra*, p. 25.

tă în 1780 şi publicată în traducere germană şi maghiară trei ani mai târziu. Ea apare sub forma *csángó-magyar* şi se referă la locuitorii catolici din Moldova, care, după Zöld, sunt un amestec de unguri şi saşi. Ei se numesc acum astfel, fără să ştie de unde, de ce şi de la cine au primit acest nume[48]. Denumirea este menţionată şi în scrisoare către episcopul Battyhâni (1781), sub forma *csángó-magyarok*, fără a mai preciza că nu se cunoaşte proveniența[49]. Despre români autorul nu aminteşte nimic direct. În ambele scrisori arată totuşi că aceşti locuitori vorbesc toţi româneşte şi ungureşte, iar ungureşte vorbesc foarte dezagreabil [46]; în *Notitia* mai precizează că ei poartă haine româneşti, confecţionate

---

[48] *Reise nach der Moldau*, p. 96.

[49] Veszely, Imets és Kovács, *op. cit.*, p. 58.

de femeile lor.

Apariţia documentară târzie a denumirii ceangăi nu este întâmplătoare[50]. Ea este legată de rostirea alterată a graiului unguresc de către românii secuizaţi. Această denumire a fost atribuită idiomului lor unguresc amestecat, numit *csángó beszéd* „vorbire corcită”, de la verbul secuiesc *csángani* „a se corci”[51]. De la graiul lor amestecat, denumirea a fost extinsă şi asupra vorbitorilor acestui grai, denumiţi şi ei *csángók*. Faptul nu este greu de înţeles: ceangăii, români fiind, nu puteau rosti unele sunete ale limbii maghiare, de aceea le înlocuiau cu sunete româneşti apropiate, care sunau neplăcut pentru

---

[50] Despre atestarea termenului, vezi Mikecs László, *op. cit.*, p. 358.

[51] Vezi explicaţia lui Aladár Ballagi, *infra*, p. 36.

urechea secuilor. Ei rosteau graiul unguresc potrivit bazei româneşti de audiţie şi articulaţie. La fel se întâmplase odinioară şi macedo-românilor din sudul Dunării, porecliţi în derâdere ţânţari, după modul caracteristic de rostire a africatei *ĉ* ca *ţ* (de ex. *ţinţi* în loc de *cinci).*

Graiul unguresc al ceangăilor a apărut în decursul procesului de secuizare din sud-estul Transilvaniei şi nu în Moldova, cum ar rezulta din relatarea lui Zöld. Aici a fost adus de vorbitorii lui numai în sec. XVIII, cu ocazia valurilor de emigrări de peste Carpaţi.

2. Originea teritorială

Zöld nu precizează originea geografică a ceangăilor. Despre secuii care se stabiliseră în Moldova în urma masacrului de la Madefalău (1764), spune că erau

originari din ţinuturile Ciuc, Giurgeu şi Trei Scaune[52]. De aici erau originari şi cei mai mulţi ceangăi. Ştefan Meteş arată că unii erau din ţinuturile Năsăud şi Dăbâca[53]. Faptul că cei mai mulţi erau originari din secuime ni se confirmă şi de protocolul mănăstirii Şumuleu-Ciuc din 1763, în care sunt amintiţi şi pelerinii catolici moldoveni, veniţi la sărbătoarea hramului, precizându-se despre ei că sunt *„e Siculia originati”* şi au îmbrăcăminte albă *(„albis induti vestibus”)*[54], care, se ştie, este caracteristică românilor [47]. Protocolul nu spune însă ce limbă vorbeau aceşti pelerini din Moldova [48].

---

[52] Veszely, Imets és Kovács, *op. cit.*, p. 61.

[53] Ştefan Meteş, *Emigrări româneşti din Transilvania în secolele XIII-XX*, ed. II. Bucureşti, 1977, p. 168.

[54] Iosif Petru M. Pal, *op. cit.*, p. 47.

3. Naţionalitatea

Ca secui, Zöld vedea în ceangăi o populaţie maghiară *(csángó-magyar)*, rezultată dintr-o simbioză cu saşii, care dispăruseră. Şi moldovenii din acea vreme vedeau în ceangăii catolici o populaţie ungurească. Aşa era pe atunci, apartenenţa confesională atrăgea după sine apartenenţa naţională. După acelaşi criteriu şi după obiceiul ţării, chiar misionarii italieni denumeau pe enoriaşii lor *hungari* şi *ungheresi*. Italienii nu erau obişnuiţi a face deosebire între noţiunea de *ungur* şi aceea de *ungurean*. Şi chiar dacă ar fi sesizat această deosebire, pentru noţiunea de ungurean nici limba latină şi nici cea italiană nu posedă termeni corespunzători. După o serie de amănunte relatate de Zöld, ca şi de misionarii italieni, uşor

ne dăm seama că, de fapt, nu era vorba de apartenenţa etnică maghiară, ci numai de apartenenţa confesională catolică, considerată lege unguréască după obiceiul vremii [49]. Pentru moldoveni, ceangăii fiind catolici, nu puteau fi decât unguri. Un lucru îi cam punea totuşi în încurcătură: graiul obişnuit al acestor „unguri" era cel românesc, iar unii dintre ei nici nu ştiau ungureşte. Femeile lor erau iscusite la descântatul bolnavilor, în româneşte, şi la bocirea morţilor, tot în româneşte. Uneori moldovencele, când voiau să înveţe descântece bătrâneşti, se adresau babelor „unguroance", pricepute în asemenea îndeletnicire [50].

Se ridică întrebarea: cum trebuie să interpretăm faptul că ceangăii „maghiari", abia veniţi din secuime, folosesc în familie limba română şi adeseori *numai* limba română? Ar fi fost de

aşteptat ca ei, dacă erau într-adevăr unguri, să vorbească acasă ungureşte. Cauza aparentei anomalii era următoarea: maghiarii misionarului Zöld erau, de fapt, români şi numai după confesiunea lor catolică erau consideraţi şi numiţi unguri. După neam şi după limba lor maternă erau români. În Transilvania, pe atunci, trecerea la una din confesiunile recepte conferea cetăţeanului calitatea oficială de maghiar. În mod practic însă, aceşti „maghiari" continuau a trăi după limba, tradiţiile şi obiceiurile lor. Integrarea lingvistică venea cu timpul, iar asimilarea totală, înţelegând prin aceasta pierderea specificului etnic, era un proces de lungă durată. După aşezarea lor în Moldova, în ciuda denumirii de unguri ce li se dădea aici, ceangăii trăiau după coordonatele lor etnice străbune: limba (cei mai mulţi), portul, obiceiurile, tradiţiile

şi modul de viaţă (toţi). Din aceste motive, după concepţia noastră, ei sunt, în mod obiectiv, de naţionalitate şi origine etnică română, cu toate că, datorită împrejurărilor istorice, mulţi au cunoscut un proces mai profund sau mai superficial de secuizare. Concluzia noastră concordă cu faptul că ei înşişi se consideră români.

4. Bilingvismul românesc-unguresc

După cum se ştie, călătoria lui Petru Zöld prin unele sate catolice din Moldova a avut loc în anul 1766. Reamintim că în multe din aceste sate locuitorii se stabiliseră pe la mijlocul sec. XVIII, deci aproximativ cu zece ani înainte de vizita misionarului secui. Ce constată Zöld despre limba acestor locuitori? „Toţi cunosc şi vorbesc la fel româneşte şi ungureşte” (*„Omnes linguam*

moldavicam sive valachicam aeque ac hungaricam et callent, et loquuntur”)[55].

Relatarea este deosebit de preţioasă pentru cunoaşterea ceangăilor din sec. XVIII. Din ea se desprinde o concluzie certă: în 1766, ceangăii vizitaţi de misionarul secui erau bilingvi. Deci aceşti „unguri” vorbeau şi româneşte. Erau ei oare maghiari sau nu?

Este uşor de înţeles că ceangăii nu au putut fi asimilaţi de moldoveni într-un deceniu, între 1756, data stabilirii lor la Hălăuceşti, de exemplu, şi 1766, când au fost vizitaţi de Zöld. Asemenea proces de asimilare presupune o perioadă de timp mult mai îndelungată. Deducem în mod strict logic că bilingvismul lor era cu mult mai vechi, el apăruse încă în Transilvania.

Cunoscute fiind împrejurările social-

---

[55] Veszely, Imets és Kovács, *op. cit.*, p. 58.

politice din secuime din acel timp, putem afirma cu certitudine că nu românii au asimilat pe secui, ci dimpotrivă, naţiunea dominantă a secuizat pe români, pe care apoi, din cauza vorbirii lor ungureşti amestecate, i-a denumit, în derâdere, *csángók*, adică un fel de corcituri. Prin urmare, iniţial, aceştia reprezintă o populaţie de români transilvăneni secuizaţi.

Deci ceangăii cercetaţi de Petru Zöld vorbeau româneşte fiindcă erau români şi vorbeau ungureşte în mod stricat, degradat, cum se va vedea, fiindcă erau români în proces de secuizare, proces care nu era pe deplin consumat.

Constatarea lui Zöld că ceangăii vorbeau toţi româneşte este semnificativă. La aceasta se adaugă şi atestarea lui Hrisostomo de Giovanni, care, în 1762, arată că toţi misionarii de aici vorbesc româneşte, iar în pastoraţie nu se folo-

seşte altă limbă decât cea română, cu excepţia predării catehismului, care în unele locuri se face şi în ungureşte[56]. Aceste precizări confirmă în mod neaşteptat constatarea lui Zöld.

Puteau fi aceştia maghiari românizaţi în Moldova într-un singur deceniu, de la 1756 la 1766, sau erau români transilvăneni în proces de secuizare, care foloseau graiul lor tradiţional românesc? Dacă ar fi fost maghiari, cum îi consideră Zöld, atunci ei ar prezenta cazul paradoxal al unor maghiari care vorbesc româneşte chiar de la aşezarea lor în Moldova.

Prin urmare, ceangăii de la 1766 sunt cu certitudine români transilvăneni. Erau însă, consideraţi maghiari fiind de confesiune catolică şi în proces de secuizare. Metoda folosită faţă de ioba-

---

[56] G. Călinescu, *op. cit.*, p. 214.

gii români era simplă: mai întâi erau determinaţi să treacă la catolici sau la reformaţi şi apoi erau declaraţi „maghiari”. Tot atât de „maghiari” erau şi ceangăii întâlniţi de Zöld în Moldova.

Cu privire la bilingvismul acestor locuitori, Zöld ne oferă câteva date interesante. Despre graiul lor, el precizează că vorbesc ungureşte foate peltic, adică sâsâit *(„loquuntur hungaricam multo blesius”)*[57]. De ce oare „ungurii” lui Zöld vorbeau peltic, sâsâit, siflant, ungureşte? Amănuntul acesta este revelator. Fenomenul era caracteristic unor graiuri locale româneşti transilvănene, precum se va vedea, dar necunoscut tradiţiei fonetice maghiare. Ceangăii secuizaţi moşteneau acestă rostire din graiul lor siflant românesc din Transilvania, care a fost graiul lor iniţial.

---

[57] Veszely, Imets és Kovács, *op. cit.*, p. 58.

În *Notitia*, Zöld arată că ceangăii rostesc foarte neplăcut limba maghiară, cu simplitatea lor veche (*„sehr unangenehm, nach ihrer alten Einfalt”*)[58]. Această tradiţie fonetică veche, caracteristică românilor, era necunoscută tradiţiei fonetice maghiare. Nereuşind a rosti unele sunete ungureşti greu de pronunţat pentru români, ei au transpus în noua limbă de adopţiune deprinderile de rostire ale vechii lor limbi româneşti: rostirea siflantă, africatizarea dentalelor *t, d,* rostirea africatei maghiare *cs (ĉ)* ca *ŝ* (de exemplu *ŝont* în loc de *csont*, ca *ŝoban, ŝocoi* în graiul moldovenesc şi în unele graiuri transilvănene).

Constatările lui Zöld sunt clare în această privinţă. Păcat însă că cercetătorii din trecut nu le-au luat în seamă.

---

[58] *Reise nach der Moldau,* p. 97.

5. Portul

Ca un supliment de informaţie, Petru Zöld consemnează un amănunt de ordin etnografic, foarte caracteristic pentru naţionalitatea acestor locuitori: „Îmbrăcămintea lor este românească, ieftină şi e lucrată de nevestele lor” *(„Ihe Kleidung ist walachisch, nicht kostbar und ein Werk ihrer Weiber”)*[59]. Această informaţie este confirmată şi de amintitul protocol al mănăstirii din Şumuleu-Ciuc, în care se vorbeşte de pelerinii veniţi din Moldova „îmbrăcaţi în veşminte albe” *(„albis induti vestibus”)*, adică în port românesc. Folosirea acestui port este încă un indiciu, care nu greşeşte cu privire la originea lor etnică română [51].

---

[59] *Ibidem.*

Sintetizând constatările lui Zöld, ajungem la următoarele concluzii: ceangăii vizitaţi de el erau pe atunci bilingvi, vorbind româneşte şi foarte neplăcut ungureşte, şi se îmbrăcau în port românesc. Constatările misionarului datează din 1766, adică tocmai din epoca „descălecării” lor în Moldova, dintr-o vreme în care nici nu putea fi vorba de un proces de asimilare din partea moldovenilor. Un asemenea proces de asimilare masivă în limbă şi port, în limitele reduse ale unui deceniu, este cu neputinţă de conceput. Nici nu poate fi vorba că moldovenii de atunci ar fi putut să realizeze două performanţe imposibile într-un timp atât de scurt: 1) să-i înveţe pe presupuşii unguri a vorbi româneşte într-un grai transilvănean şi 2) să le împrumute portul românesc într-o variantă deose-

bită de a lor.

Iată cum teza favorită a multora, cu privire la asimilarea lingvistică şi românizarea ceangăilor se năruie de la sine. Ceangăii de atunci ca şi cei de azi vorbeau şi vorbesc româneşte în graiul lor specific transilvănean, *nu* pentru că ar fi fost asimilaţi de moldoveni, ci pentru că erau români transilvăneni de origine. Acest lucru nu constituia, de altfel, o taină pentru secui. Aceştia conlocuiseră doar cu ei şi cunoşteau de bună seamă ce neam de oameni erau ceangăii. Şi totuşi mulţi autori maghiari, iar după ei şi alţii, afirmă că aceştia sunt maghiari. Cum se explică o astfel de atitudine neştiinţifică? Explicaţia este numai de ordin politic. Statul ungar de odinioară, în care naţiunea dominantă reprezenta o minoritate numerică, ducea permanentă lipsă de maghiari şi de aceea căuta să-i pro-

ducă în mod artificial. Asimilarea altor neamuri era una din preocupările statornice ale politicii ungare din trecut. Pe linia acestei politici tradiţionale, românii, care în sud-estul Transilvaniei formau iniţial majoritatea populaţiei, au fost primii vizaţi. Despuiaţi treptat, mai ales după *Unio trium nationum* (1438), de toate drepturile civile şi politice şi de proprietăţile lor, aduşi în stare de iobăgie au fost supuşi unui lung proces de secuizare. Potrivit concepţiei oficiale, cine era catolic era *eo ipso* maghiar, indiferent de limba şi naţionalitatea lui şi astfel românii catolici au fost consideraţi maghiari de drept şi anexaţi naţiunii maghiare [52]. Din această cauză, istoricii, exponenţi fideli ai acestei concepţii, au apărat în mod consecvent şi energic teza că ceangăii, fiind catolici, sunt maghiari şi aparţin naţiunii respective. Astfel, spre exem-

plu, László Mikecs ştie şi recunoaşte că ei nu sunt secui, totuşi, conformându-se liniei oficiale, afirmă că sunt maghiari. Autorii maghiari nu ignoră că ceangăii din Moldova vorbesc româneşte, se îmbracă în port românesc, au obiceiuri româneşti şi trăiesc după modul caracteristic românilor. În faţa acestei stări de fapt cu neputinţă de negat, au formulat însă o nouă teză, aceea că ei au fost deznaţionalizaţi şi asimilaţi lingvistic de către românii moldoveni, într-o epocă recentă. Cu toate că această teză era uşor de răsturnat, istoricii şi lingviştii români nu au luat nicio poziţie în această împrejurare, considerând că problema lor nu aparţine zonei de interes a ştiinţei româneşti.

Teza asimilării lor de către moldoveni este veche în ştiinţa şi publicistica maghiară. Încă de pe vremea lui Elek Gegö

(1838), dar mai ales de la Gábor Szarvas încoace, se afirmă mereu că ceangăii au fost românizaţi şi rupţi din trupul naţiunii maghiare: Teza aceasta foarte răspândită merge însă alături de realitate.

6. Graiul matern

Cum am arătat mai sus, bilingvismul ceangăilor nu a luat naştere în Moldova, el vine din Transilvania, ca rezultat al secuizării românilor. Zöld însă nu precizează care era graiul lor matern. Relatările misionarilor italieni clarifică şi acest amănunt, important, atunci când se referă la limba necesară în pastoraţia populaţiei catolice din Moldova: *„non şi usa altra lingua che la moldava”*[60]. Deci limba lor de predilec-

---

[60] G. Călinescu, *Alcuni missionari,* p. 214.

ţie era limba română, în care ascultau predica, în care cântau şi se rugau, în care îşi spuneau păsurile duhovnicului, în care vorbeau între ei şi în relaţiile cu ceilalţi locuitori ai ţării.

Cititorul rămâne însă contrariat. Deşi informaţiile sale şi concluziile ce se desprind din ele pledează pentru naţionalitatea română a ceangăilor, totuşi Zöld îi consideră maghiari, ca şi mulţimea autorilor – specialişti sau nu în problemă – ce vor urma. Această contradicţie îşi găseşte explicaţia în concepţia politică a vremii, conform căreia cetăţeanul, oricare ar fi fost naţionalitatea sa reală, din moment ce trecea la una din confesiunile considerate maghiare, el devenea maghiar. Voiai sau nu, autorităţile te considerau maghiar dacă erai, de exemplu, catolic sau reformat [53]. Sporirea naţiunii în acest mod era o linie consecventă a politicii

de stat.

În Moldova situaţia era complet schimbată. Aici legile din Transilvania nu mai aveau autoritate şi eficacitate. Cu toate că şi moldovenii vedeau în locuitorii catolici tot unguri, şi asta din cauza religiei lor, ei însă erau liberi să procedeze după cum găsesc de cuviinţă. Şi au găsit de cuviinţă să fie români, ca şi strămunii lor. Autorităţile bisericeşti şi civile maghiare au aflat însă curând că ceangăii stabiliţi în Moldova nu mai vor să vorbească ungureşte, că cei mai mulţi vorbesc numai româneşte, că limba maghiară se uită în majoritatea satelor şi se pierde. Relatările misionarilor maghiari, printre care şi scrisorile lui Zöld, confirmă aceste fapte. Oficialităţile, în primul rând cele bisericeşti, se alarmează, intervin la Roma, trimit în Moldova diferiţii emisari, fac tot ce le stă în putinţă pentru menţinerea limbii

maghiare, pe care o decretaseră absolut necesară şi indispensabilă pentru păstrarea nealterată a credinţei catolice [54]. Dar realităţile din Moldova nu se potriveau cu cele din Transilvania. Nici misionarii italieni şi nici autorităţile civile nu aveau interesul să sprijine cultivarea limbii maghiare şi deci continuarea procesului de secuizare. Această limbă îşi pierduse aici orice prestigiu şi nu mai era necesară, căci cei mai mulţi dintre ceangăi vorbeau acum numai româneşte. Realitatea lingvistică actuală confirmă şi ea că graiul lor matern era românesc.

V. Evangheliarul românesc de la Kalocsa

Vom analiza pe scurt o tipăritură catolică românească din sec. XVIII, care a

apărut în Ungaria şi a fost folosită şi în bisericile din Moldova.

În 1769, preotul piarist David Biró [55], cunoscător al limbii române, tipăreşte la Kalocsa un evangheliar cu litere latine (*Evangelie la toate duminecs şi szerbetori peszte tot anul)*, care cuprinde versiunea românească a evangheliilor ce se citeau în biserică după prescripţiile rituale romano-catolice de atunci[61]. Deşi în titlu se spune că a „telmeciuit" cu „îndemnarea pre cinstitei şi slăvitei Doamnei Consiliariţei Margaretei Tomeian" [56], se pare că autorul a folosit traduceri româneşti mai vechi, transcriind textele cu litere latine şi ortografie maghiară, spre a pu-

---

[61] Vezi descrierea la Ioan Bianu şi Ner/a Hodoş, *Bibliografia românească veche,* II, p. 191–192. Ediţia a II-a a apărut la Buda, în 1790 (vezi *ibidem,* p. 413).

tea fi utilizate de preoţii care nu cunoşteau bine limba română.

Menţionăm că autorul nu dă niciun fel de indicaţii cu privire la beneficiarii acestei tipărituri, cui anume era destinată, căror nevoi răspundea. Atât putem înţelege că evangheliarul era destinat unor credincioşi catolici de limbă română. Dar cine erau aceştia? Să fi fost catolicii români din secuime, care se aflau în proces de secuizare şi nu cunoşteau încă satisfăcător limba maghiară? Să fi fost catolicii din Moldova, care ştim că vorbeau româneşte? Să fi fost un alt grup de români transilvăneni convertiţi la catolicism? [57] În orice caz, tipărirea acestui evangheliar nu s-a făcut numai pentru „veselia sufletească" a doamnei Margareta Tomeian, cum se aminteşte în foaia de titlu, ci pentru folosul sufletesc al unor catolici români, oricare ar fi fost ei.

Cartea răspundea şi trebuinţelor pastorale ale preoţilor, care, după rânduielile bisericeşti, erau obligaţi să citească şi să comenteze evanghelia duminicii sau a sărbătorii în limba poporului *(lingua vernacula)*.

Înainte de evanghelie se citea *praefatincula ad lectionem Evangelii*, o scurtă introducere: „Evangelia pe astezi renduite... care spre limba romeneaske aşa s-au telmeciuit...”, după care urmau textul şi predica.

Pentru motive de utilitate practică, la sfârşitul cărţii autorul adaugă şi întrebările pe care preotul oficiant le adresează naşilor la botez şi mirilor la cununie.

În Transilvania, în sec. XVIII, nu se cunosc comunităţi catolice maghiaresecuieşti, care să fi folosit limba română în biserică. Urmează deci că beneficiarii evangheliarului de la Kalocsa au

fost catolicii români, printre care şi cei din Moldova, în bisericile cărora acesta a fost utilizat până pe la mijlocul sec. XIX[62].

Circulaţia acestui evangheliar în Moldova este încă o dovadă că în pastoraţia credincioşilor catolici de aici era necesară limba română.

VI. Originea şi înţelesul denumirii ceangău

În limba română denumirea *ceangău* nu are niciun înţeles, semn că nu este

---

[62] Un exemplar al ediţiei din 1769 a fost descoperit în biblioteca parohiei catolice din Bârgăuani (jud. Neamţ), în 1962. Din însemnarea de pe copertă rezultă că a aparţinut misionarului Iosif Clementis, originar din Transilvania, care în 1850 era paroh la Răchiteni (jud. Iaşi) [58].

de origine românească. În literatura ştiinţifică maghiară, originea şi sensul acestei denumiri au dat naştere la numeroase interpretări şi ipoteze. Astăzi este stabilit că ea e de origine secuiască şi iniţial avea un sens peiorativ, dispreţuitor (cf. germ. *Spottname).* Înrudirea etimologică cu şuvăgău, şavgău, şangău (ung. *sovágó* „tăietor de sare"), la care s-a gândit cândva N. Iorga[63], nu este acceptabilă [59]. Pe lângă alte defecte – această etimologie nu explică de ce ceangăii nu pot suferi această denumire şi o resping, văzând în ea suma tuturor ofenselor. Este un indiciu că ea a avut iniţial un sens depreciativ şi le-a fost atribuită de neprieteni.

Din lunga lor convieţuire cu ceangăii,

---

63 N. Iorga, *Privilegiile şangăilor de la Târgu Ocna,* p. 247; *idem, Istoria armatei românești,* I, Vălenii de Munte, 1910, p. 78.

secuii ştiau că aceştia sunt români de origine. După ce, în procesul de secuizare ei au adoptat confesiunea catolică, secuii le-au recunoscut calitatea de maghiari, dar nu i-au considerat maghiari curaţi, autentici, ci o speţă de maghiari degeneraţi. Secuii aveau un mod original de a arăta, pe cale indirectă, că ceangăii nu sunt maghiari adevăraţi, ci degeneraţi, înstrăinaţi, care poceau şi stricau limba ungară, vorbeau în familie limba valahă şi aveau portul şi obiceiurile valahilor. Spre a marca deosebirea dintre ei şi ceangăii stricători de limbă, le aplicaseră în bătaie de joc denumirea de *csángó-magyarok*, adică maghiari corciţi, care vorbesc o limbă maghiară amestecată, degradată.

După părerea lingvistului maghiar Bernát Munkácsi, originea termenului trebuie căutată în verbul secuiesc *csángani* „a se corci” (în sens biolo-

gic)[64]. Porecla vine de la graiul lor unguresc pocit, amestecat, este vorba deci de un proces de amestec în sens lingvistic. În adevăr, graiul unguresc al ceangăilor este un grai compus din elemente maghiare (vocabularul şi gramatica) şi elemente româneşti (rostirea, sistemul fonetic). Rostirea defectuoasă ungurească o constatase şi Petru Zöld, în 1766. Pa nu putea fi altfel, deoarece era o rostire românească, potrivit bazei de articulaţie româneşti a vorbitorilor.

Un alt autor maghiar Aladár Ballagi, vede problema în acelaşi fel: «Ce peuple s'appelle czángá, nom qui tire son origine du verbe *csángani* et veut dire

---

[64] Munkácsi Bernát, *A moldvai csángók nyelvjárása* (Graiul ceangăilor din Moldova), în „Magyar nyelvőr, IX, 1880, p. 415.

hongrois dégénéré»[65].

Deci geneza denumirii ceangău este următoarea:

a) *csángani* „a se corci” (sens biologic);

b) *csángó beszéd* „vorbire corcită” (sens lingvistic);

c) *csángó-magyar* „maghiar corcit”, adică cel care vorbeşte o limbă amestecată.

Iniţial, ceangăii reprezentau acel grup de români secuizaţi, care vorbeau un grai unguresc corcit, amestecat, pocit. Spre a eluda bănuiala că ei ar fi valahi secuizaţi, autorii maghiari au preferat ipoteza că ceangăii ar fi o speţă de maghiari degeneraţi, degradaţi.

Această ipoteză, oricât de ciudată, le conferea implicit dreptul şi chiar dato-

---

[65] *Les hongrois en Moldavie*, în „Societatea Geografică Română. Buletin”, IX, 1888, p. 215.

ria de a-i readuce pe ceangăi în sânul naţiunii maghiare.

Dacă învăţaţii maghiari Bernát Munkácsi şi Aladár Ballagi ne-au dat cea mai izbutită interpretare etimologică şi semantică a poreclei ceangău, ei au evitat în schimb orice fel de explicaţie, cât de cât plauzibilă, asupra cauzelor care ar fi determinat pe ceangăi, după părerea lor maghiari şi ca atare membri ai naţiunii dominante, să se degradeze chiar sub ochii vigilenţi ai clerului şi autorităţilor maghiare, în aşa fel încât să-şi pocească limba lor proprie şi să adopte apoi limba, portul şi obiceiurile valahe. De unde se vede clar că aşa-numiţii „maghiari degeneraţi" nu erau maghiari, ci erau români secuizaţi, care, nereuşind a deprinde sunetele şi rostirea corectă a limbii ungare, i-au substituit sunetele şi specificul fonetic al limbii lor române, cu rezultatul că

idiomul unguresc ceangău posedă un sistem fonetic nemaghiar, de origine românească.

Dacă, pentru unii oameni de ştiinţă ai vremii, ceangăii apăreau ca o speţă de maghiari degeneraţi, astăzi, pentru raţiunea ştiinţifică, nu se poate o dovadă mai elocventă a originii lor româneşti, decât acest sistem fonetic al graiului unguresc vorbit de o minoritate dintre ei[66]. Deşi deprinseseră graiul secuilor, pe care îl rosteau în maniera lor proprie, acasă însă, în sânul familiei, ei reveneau la graiul lor vechi românesc, nu renunţau la individualitatea lor română. Când secuii le imputau că s-au amestecat cu valahii, că au împrumutat limba şi obiceiurile lor, era vorba, de fapt, de o moştenire directă din substratul etno-lingvistic românesc. Pore-

---

[66] Vezi anexa 1.

cla de ceangăi, adică de corcituri, era o reacţie a secuilor împotriva celor ce le poceau limba, amestecând-o cu elemente valahe. Când le imputau că s-au corcit cu valahii, ei foloseau această metaforă dispreţuitoare spre a persifla originea lor românească.

Unii observatori români, nefamiliarizaţi cu problematica lor istorică, văd în porecla de ceangăi o dovadă a originii lor străine. Dar pentru cercetătorul care posedă înţelegerea istorico-dialectică a faptelor, care cunoaşte geneza şi sensul iniţial batjocoritor, ostil, al acestei porecle, denumirea de ceangăi reprezintă primul argument de origine populară, venit chiar din partea secuilor, care atestă originea lor românească. Dacă secuii ar fi văzut în ei o categorie de fraţi maghiari veritabili, oare ar mai fi scornit pe seama lor o poreclă atât de dispreţuitoare şi infamantă? Lucrul nu

este de crezut. Secuii nu le puteau ierta adeziunea lor constantă faţă de limba română şi faptul că vorbeau pocit ungureşte.

Cu toate că astăzi această poreclă apare odioasă pentru cei vizaţi, ea pune totuşi în lumină originea lor românească şi dârzenia cu care şi-au păstrat limba moşilor şi strămoşilor lor, în condiţii istorice de o vitregie care cu greu ar putea fi înţeleasă în vremea noastră. Porecla, ironiile şi sarcasmele scornite de cei ce voiau să-i rupă de comunitatea cu neamul lor, ţinteau, de fapt, în originea şi limba lor românească. Nu este de mirare că, după stabilirea lor în Moldova, primul gest pe care s-au simţit îndemnaţi să-l facă, a fost acela de a părăsi în masă limba ungară, continuând a vorbi în graiul lor vechi românesc, adus din Transilvania.

Într-o epocă recentă, cu mari sacrificii

materiale, statul român a întemeiat şcoli cu limba de predare maghiară în câteva sate de ceangăi din jud. Bacău, cu manuale ungureşti şi învăţători secui aduşi de peste munţi, ca să se instruiască, chipurile, în limba lor. A fost un hotărâtor examen de conştiinţă pe care această populaţie l-a trecut în faţa istoriei. Ceea ce mulţi cărturari români şi străini nu au putut înţelege atunci, a înţeles bunul lor simţ, glasul sângelui, tradiţia şi instinctul lor infailibil. Oamenii au mulţumit autorităţilor pentru solicitudinea arătată faţă de ei, dar au continuat să-şi trimită copiii la şcolile cu limba de predare română [60]. Opţiunea populaţiei era o confirmare a apartenenţei sale româneşti de totdeauna.

Dacă, constrânşi de necesitate, în prezentul studiu noi am folosit denumirea rebarbativă de ceangăi, cauza es-

te că uzul a impus-o şi ea s-a generalizat ca denumire specifică şi element de diferenţiere a acestei populaţii şi pentru că ea s-a încetăţenit în literatura ştiinţifică a problemei şi nu avem un alt termen potrivit cu care s-o înlocuim [61].

Obiectiv vorbind, ceangăii au dreptate atunci când protestează împotriva acestei porecle. În marea lor majoritate, ei nu mai rostesc astăzi pocit limba maghiară, pe care au abandonat-o şi au uitat-o încă din prima jumătate a secolului trecut. Ei nu sunt nici maghiari degeneraţi, nici maghiari românizaţi de moldoveni, ci sunt români trecuţi printr-un proces de secuizare, a căror primă grijă, după stabilirea în Moldova, a fost aceea de a se scutura în cea mai mare parte de jargonul unguresc, continuând a vorbi până astăzi în graiul lor românesc specific.

Deşi nejustificată din punct de vedere etnic şi semantic, porecla totuşi se menţine, datorită uzului [62], ca o cicatrice a unei răni vechi, demult vindecate.

VII. Controverse între misionarii italieni şi maghiari

Informaţiile cu privire la situaţia precară a limbii maghiare în satele din Moldova au alarmat pe episcopul de Alba Iulia, Ignaţiu Batthyáni. În 6 octombrie 1787, acesta se adresează papei Pius VI, exprimându-şi mâhnirea pentru soarta tristă a credincioşilor maghiari din misiunea Moldovei, care, spune el, nu înţeleg altă limbă decât cea maghiară. Necunoscând această limbă, misionarii italieni nu predică, nu spovedesc şi nu catehizează în limba

poporului. Pastoraţia se face deci în condiţii nesatisfăcătoare, spre marea primejdie sufletească a credincioşilor şi spre paguba bisericii. În încheiere, episcopul indică şi soluţia: papa să dispună retragerea italienilor din misiune şi înlocuirea lor cu misionari maghiari trimişi de el.

Plângerea episcopului de Alba Iulia poate fi considerată îndreptăţită în ceea ce priveşte cele câteva sate de ceangăi bilingvi din grupul sudic şi cele câteva sate de secui de pe valea Trotuşului, deşi şi în aceste sate populaţia înţelegea şi limba română. Ea era însă exagerată şi tendenţioasă în ceea ce priveşte marea majoritate a satelor din bazinul Siretului, în special cele din grupul nordic, în care populaţia părăsise limba ungară şi vorbea în graiul ei românesc străbun. Bine informat asupra realităţilor din Moldova, papa răs-

punde episcopului în 7 ianuarie 1788, lămurindu-l clar şi răspicat că situaţia nu este atât de alarmantă şi deci nu este cazul să se întristeze. Misionarii italieni utilizează în pastoraţie limba română, deoarece aceasta este limba nativă a marii majorităţi a populaţiei catolice din misiune. Pentru satisfacerea trebuinţelor spirituale ale credincioşilor de limbă maghiară, cardinalul primat din Esztergom a fost autorizat să trimită în Moldova doi misionari cunoscători ai acestei limbi[67].

Misionarii maghiari invocau pretextul că ceangăii transilvăneni, recent stabiliţi pe atunci în Moldova, erau în mare parte bilingvi sau, cel puţin, înţelegeau şi limba maghiară şi deci luptau din răsputeri ca această limbă să nu fie uitată, ca toţi credincioşii catolici să fie

---

[67] Domokos Pál Péter, *op. cit.*, p. 61 [63].

păstoriţi în limba maghiară şi numai de preoţi maghiari. Nu este greu de înţeles că preocuparea aceasta, în aparenţă plină de grija mântuirii lor sufleteşti, ascundea de fapt intenţia politică de a se continua şi în Moldova acţiunea de maghiarizare lingvistică, inaugurată odinioară în secuime. Obstacolul principal care se opunea acestui plan nu venea din partea misionarilor italieni, el venea din altă parte şi nu putea fi înlăturat cu uşurinţă. Ceea ce inspira nelinişte conducătorilor bisericeşti maghiari era faptul că înşişi ceangăii se arătau indiferenţi sau chiar ostili faţă de limba maghiară de care abia scăpaseră de curând. Limba aceasta era greu de învăţat şi de rostit şi nu se lipea de conştiinţa lor lingvistică, pe când româna era limba lor maternă pe care o vorbeau cu uşurinţă de secole. Misionarii italieni nu dădeau niciun concurs

pentru răspândirea limbii maghiare, deoarece ei preferau limba română, care le era mult mai accesibilă, *„un linguaggio facilissimo”*, fapt recunoscut şi de adversarii lor. Cititorul nu trebuie să-şi închipuie că atitudinea recalcitrantă a populaţiei ar fi fost dictată de niscaiva porniri xenofobe. Dacă ceangăii se arătau refractari faţă de graiul unguresc, gestul era spontan, necalculat, era expresia tradiţiei lor lingvistice româneşti. Oamenii vorbeau aşa cum le dicta inima şi firea lor şi cum le venea mai la îndemână. Chiar dacă uneori se descurcau, ocazional, şi ungureşte, totuşi graiul obişnuit, graiul lor matern era cel românesc.

Autoritatea supremă bisericească intervine în această spinoasă problemă şi o soluţionează potrivit situaţiei obiective. Ceea ce prezintă interes pentru istorici, rămâne faptul că, încă la 1788,

Curia romană ştia că limba maternă a marii majorităţi a populaţiei catolice din Moldova era limba română (ceea ce unora nu le vine a crede nici astăzi) şi aprobă ca această limbă să fie folosită în pastoraţie. Dar ceea ce a determinat biruinţa limbii române în această controversă a fost atitudinea fermă a populaţiei. Indiferent de ceea ce au putut crede autorităţile bisericeşti de la Alba Iulia sau de la Roma, indiferent de ceea ce credeau cărturarii vremii cu privire la limba şi naţionalitatea lor, indiferent de faptul că adeseori chiar autorităţile româneşti, neinformate, vedeau în aceşti locuitori o populaţie ungurească, ei au continuat, atunci ca şi astăzi, a vorbi în graiul lor tradiţional românesc. Chiar dacă această populaţie, în general, nu ştia carte pe atunci, chiar dacă era lipsită de conducători care s-o lumineze [64], chiar dacă conştiinţa ei

naţională era încă embrionară, mai mult instinctivă, ea poseda în schimb o puternică şi limpede conştiinţă a tradiţiei şi apartenenţei sale lingvistice românеşti.

„Noį asă grăim cum am primit ĝi la oamińi ŝiį vek, alfeli nu ŝĉim sî grăim, nu puĉem. Asă-į la noį. Ungureŝĉi nu ŝĉim sî grăim. Nu puĉem. Unguri îs altî limbî ĝi oamiń", aşa ne explica bătrâna Măriţa Ladan (85 de ani) din Butea (jud. Iaşi), în anul 1960.

Pentru misionarii maghiari, bilingvismul de odinioară al ceangăilor, rezultat al secuizării, astăzi dispărut în cea mai mare parte, era pretextul permanent invocat în sprijinul tezei că aceştia sunt maghiari şi deci trebuie să fie păstoriţi în limba maghiară. Discuţiile în jurul acestei probleme au provocat interminabile controverse şi discordii între misionarii italieni, care reprezentau

aproape totalitatea clerului catolic din Moldova, şi cei câţiva misionari maghiari, dând de lucru, cum s-a văzut, cancelariei papei şi celei vieneze, din cauza plângerilor lor frecvente. Aceştia activau cu toate mijloacele, căutau să-şi formeze partizani şi aduceau din secuime dascăli (cantori) necesari bisericilor. Dascălii secui s-au dovedit a fi adeseori propagatori fervenţi ai limbii maghiare, catehizând tineretul la biserică şi învăţând poporul să cânte şi să se închine ungureşte, „pentru ca rugăciunea să fie bine primită de Dumnezeu” [65].

Misionarii maghiari înţelegeau catolicismul numai în cadrul şi sub scutul limbii maghiare, motivând că limba română este periculoasă pentru credinţa catolică. Poporul însă înţelegea să-şi trăiască viaţa religioasă după vechile sale obiceiuri şi în limba românească.

Procesul de secuizare obţinuse câteva succese în unele sate din grupul sudic, dar în marea majoritatea satelor nu izbutise să se impună conştiinţei lingvistice a populaţiei, care continua a vorbi şi a se ruga românește.

Dezamăgiţi şi refuzând a recunoaşte deschis că tentativele de secuizare a ceangăilor dincolo de graniţele politice maghiare ajunseseră într-un greu impas, datorită noilor condiţii istorice şi mai ales rezistenţei instinctive a populaţiei, misionarii maghiari aruncau vina pe cei italieni, că în loc să se devoteze misionarismului religios, ei se ocupă cu românizarea ceangăilor [66]. Ca şi cum misionarii italieni, care cunoşteau aproximativ limba română, ar fi avut posibilitatea de a-i româniza. Mai târziu, publicişţii maghiari aruncară vina pe moldoveni, că ei deznaţionalizează şi asimilează pe „bieţii ceangăi maghiari”.

Ca şi cum moldovenii ar fi putut avea vreun amestec în faptul că aceştia vorbesc româneşte în vechiul lor grai transilvănean. Ambele acuzaţii erau pe cât de nedrepte, pe atât de puerile. Aceste manevre simpliste s-au bucurat de mare răsunet în opinia publică şi chiar în ştiinţa maghiară din trecut, fiind mereu invocate în scop de propagandă.

Regresul rapid al limbii maghiare printre ceangăi, la sfârşitul sec. XVIII şi începutul sec. XIX, are însă altă explicaţie, mult mai simplă. În condiţiile de odinioară din secuime, adoptată în procesul de secuizare, ea îşi dovedise utilitatea ca punte de legătură între ceangăi şi naţiunea dominantă. Dincolo de secuime, în Moldova, nu mai răspundea însă niciunei necesităţi de viaţă, nu mai era de nicio trebuinţă nimănui. Cu moldovenii, ceangăii se înţelegeau bine în limba română. La biserică preoţii le

vorbeau româneşte. Odată cu funcţiunea lui istorică, graiul unguresc îşi pierde orice prestigiu social şi politic. Într-o bună zi, în primele decade ale sec. XIX, fără a se şti cum, când şi de ce, acest grai dispare din cele mai multe comunităţi catolice. El se mai menţine doar în câteva sate, aproape toate din grupul sudic, ai căror locuitori cunoscuseră odinioară un proces mai lung şi mai adânc de secuizare. În marea majoritate a satelor bilingvismul îşi încetează însă existenţa istorică.

Misionarii italieni, străini de orice intenţii de maghiarizare, nu vedeau niciun pericol în limba română. Populaţia catolică, în marea ei majoritate, vorbea româneşte. Ori de câte ori era lăsată la propria alegere, în afară de orice constrângere, ea trăgea spre limba sa maternă, spre graiul străbun românesc. Şi apoi, să nu se uite că, pe lângă ceangăi

(români ungureni), erau catolici şi unii români băştinaşi, moldoveni propriu-zişi.

În problema limbii de pastoraţie, episcopii şi preoţii italieni s-au situat consecvent de partea limbii române, din cauza situaţiei obiective, la care se mai adăuga şi înclinaţia firească pe care o simţeau faţă de graiul romanic al enoriaşilor lor.

Dacă misionarii maghiari luptau cu toate mijloacele spre a determina pe ceangăi să vorbească ungureşte, aceasta în mare parte se datora unei grave incomprehensiuni. Ca şi învăţaţii maghiari ai vremii, ei nu înţelegeau că aceştia nu vorbeau moldoveneşte, ci vorbeau româneşte în graiul lor transilvănean tradiţional, pe care nu-l deprinseseră nici de la moldoveni şi nici de la misionarii italieni. Ei vorbeau româneşte pentru că erau români transilvăneni.

Dacă unii dintre ei erau bilingvi, vorbind şi ungureşte defectuos, acesta era rezultatul politicii de maghiarizare din Transilvania. În condiţiile evadării lor de pe moşiile feudalilor şi de sub apăsarea grea a dominaţiei maghiare, încercarea misionarilor de a-i readuce la sânul limbii şi al naţiunii maghiare se lovea de o imposibilitate istorică, lingvistică şi psihologică, pe care o vom analiza în capitolul următor.

VIII. Secuizarea românilor şi geneza fenomenului ceangău

„Toate lucrurile dacă se încep a spune din începutul său, mai lesne se înţeleg.”
MIRON COSTIN

Să încercăm a pătrunde mai adânc în taina fenomenului ceangău spre a o înţelege „mai lesne”, după vorba cronicarului. Problema pe care o punem în discuţie este următoarea: există vreo legătură între geneza acestui fenomen şi procesul de secuizare a românilor din Transilvania?

Răspunsul la această întrebare implică cunoaşterea istoriei românilor din secuime. Din păcate, această dramatică istorie a fost prea puţin cunoscută, istoricilor noştri mai vechi. Astăzi istoria românilor din secuime este mai bine cercetată şi nu mai este nevoie de noi dovezi spre a demonstra că satele româneşti din sud-estul Transilvaniei au fost supuse odinioară unui lung proces de secuizare lingvistică, cu rezultatul că situaţia demografică a fost radical schimbată în avantajul naţiunii dominante. A crescut simţitor proporţia nu-

merică a secuilor, iar numărul românilor a scăzut.

Un rezultat al procesului de secuizare a fost şi apariţia ceangăilor în secuime, fenomen pe care cercetătorii maghiari l-au trecut sub tăcere. Oficialităţile maghiare erau interesate ca originea românească a ceangăilor să rămână ascunsă, necunoscută, iar ei să fie consideraţi de toată lumea maghiari curaţi. Nefiind semnalată de nimeni, originea reală a fenomenului ceangău începe a fi uitată, cercetătorii adoptând un limbaj ca acela al lui Domokos Pál Péter: „Este greu a da un răspuns la întrebările: cine sunt ceangăii din Moldova? când s-au aşezat ei pe locurile de astăzi? cine şi când i-a creştinat în religia catolică? cine i-a învăţat să vorbească ungureşte?

Din întâmplare sau intenţionat, autorul uită să mai adauge încă unele în-

trebări, care, prin ele însele, sugerau un răspuns: din ce cauză ei se îmbracă în port românesc, au obiceiuri românești și modul de viață asemănător cu al românilor, cei mai mulți au nume românești și marea lor majoritate vorbește românește în grai transilvănean? cum se explică asemănările dintre ceangăi și românii din Transilvania?

Procesul de secuizare s-a produs lent, în decursul unei lungi perioade istorice. El începe încă din sec. XIV-XV și se continuă până în epoca noastră. Se înțelege că acest proces nu putea fi uniform pe toată întinderea regiunii secuiești. El varia, ca intensitate, în raport cu condițiile locale, cu forța de iradiere a centrelor de influență secuiască. Satele românești care se aflau în zona imediată a centrelor administrative, culturale și bisericești și care aveau un

contact frecvent cu secuii au fost asimilate mai repede şi au deprins un grai secuiesc mai curat, mai apropiat de cel al secuilor. Satele din zonele periferice, de la munte [67], având legături mai slabe cu aceste centre şi un contact mai redus cu secuii, au deprins un grai secuiesc mai alterat, mai puţin controlat. Românii auzeau sunetele ungureşti în felul lor şi le reproduceau după modul lor de rostire, potrivit bazei lor de audiţie şi de articulaţie. În astfel de sate s-a dezvoltat un idiom unguresc aparte, cu un sistem fonetic propriu, deosebit de cel tradiţional al limbii maghiare. Era un grai unguresc rostit cu buze româneşti. Acest grai impresiona în mod neplăcut urechea secuilor, irita sensibilitatea lor lingvistică, provocând reacţii glumeţe sau chiar batjocoritoare, numindu-l *csángó beszéd*, adică vorbire corcită. Zöld confirmă această

denumire, arătând că ceangăii vorbesc ungureşte *„multo blesius” („sehr unangenehm”)*, foarte peltic, foarte neplăcut. Stabiliţi în Moldova, unde nu mai aveau un strâns contact cu secuii, ei se fixează definitiv în această variantă de grai unguresc. În acest sens este foarte semnificativă constatarea lui Weigand, relatată de Rubinyi, că aceştia vorbesc ungureşte ca şi copiii care încearcă a rosti sunetele limbii[68]. Cauza acestei rostiri ciudate nu era presupusa origine cumană a vorbitorilor, ci baza lor de articulaţie românească.

Iniţial, au fost denumiţi ceangăi acea parte a românilor secuizaţi [68] care au

---

[68] Rubinyi Mózes, *Űjabb adalékok a csángók nyelvjárásához* (Noi contribuţii privind graiul ceangăilor), în „Magyar nyelvől”, XXXI, 1902, p. 3, în notă. Vezi şi Veress Endre, *op. cit.*, p. 5.

dezvoltat un grai unguresc degradat, cu un sistem fonetic aparte, deosebit de cel maghiaro-secuiesc. În familie aceşti români vorbeau mai bucuros româneşte, iar în relaţiile cu secuii, cu preoţii, cu organele administrative, ei foloseau noul grai de adopţiune, pe care însă îl rosteau altfel decât interlocutorii. De la acest grai denumit *csángó beszed* „vorbire corcită", secuii începură a denumi şi pe vorbitorii lui *csángók*, ceangăi, adică corcituri. Unii le spuneau şi *csángó-magyarok*, adică ceangăi unguri, fiind consideraţi o categorie periferică de unguri, degeneraţi, amestecaţi cu românii, de la care au luat limba, portul şi obiceiurile. Interpretarea aceasta stângace era destul de transparentă şi semnificativă. După o optică cu totul specială, românii secuizaţi deveniră până la urmă maghiari corciţi, ceangăi. Denumirea aceasta, ironică la în-

ceput, şi-a schimbat cu timpul sensul peiorativ [69], după cum dictau împrejurările sau necesităţile de ordin politic. Mai apoi, ceangăii au fost consideraţi maghiari puri, descendenţi ai strămoşilor din Atelkuz, care, timp de un mileniu, ar fi reuşit să se menţină intacţi pe văile Siretului, Moldovei şi Bistriţei. În consecinţă, patrioţii romantici începură a-i revendica şi mai insistent pentru apartenenţa naţională maghiară, iar teritoriul pe care locuiesc a început a fi considerat pământ strămoşesc maghiar.

De la teorie la realitate era însă o distanţă ca de la cer la pământ. Ceangăii nu se ştiau maghiari, trăiau după coordonatele lor româneşti şi, ceea ce nu observaseră oamenii de ştiinţă, vorbeau un grai românesc specific transilvănean, expresie a originii lor româneşti. Cercetătorii însă, fără să sesizeze eroa-

rea ştiinţifică în care cădeau ca într-un laţ, interpretau acest fapt ca un rezultat al deznaţionalizării şi asimilării lor lingvistice de către românii moldoveni. Necesitatea politică a determinat apariţia unei literaturi în istoriografia şi publicistica maghiară, care, din păcate, abundă în tot felul de speculaţii şi ipoteze imaginare, emise fără niciun temei serios, în contrast cu faptele de limbă, cu specificul etnografic şi cu conştiinţa celor în cauză.

Problema românilor din secuime, rămasă aproape necunoscută multă vreme, a fost analizată şi dezgropată din uitare abia în perioada dintre cele două războaie mondiale, prin strădaniile unor cercetători transilvăneni, dintre care menţionăm pe G. Popa-Lisseanu, Sabin Opreanu, Ştefan Manciulea, Teodor Chindea şi alţii.

Înainte de secuizare, de metamorfoza

lor confesională şi lingvistică, istoria străbunilor celor denumiţi ceangăi era una şi aceeaşi cu istoria iobagilor români. Aveau aceeaşi lege, purtau aceleaşi nume şi vorbeau aceeaşi limbă. Denumirea de ceangăi nu reprezintă un neam de oameni enigmatici, de origine necunoscută, apăruţi de undeva de prin părţile Răsăritului, cum sugerau în mod fantezist sau diversionist unii istorici şi publicişti din trecut. Ei apar în peisajul demografic din sud-estul Transilvaniei, cu fizionomie proprie, cu bilingvismul românesc-unguresc şi cu un grai unguresc degradat, ca urmare a procesului de secuizare a satelor româneşti de aici. În afara acestui teritoriu şi în afara acestui proces, existenţa lor nu a putut fi identificată *nicăieri*, cu toate căutările laborioase ale cercetătorilor maghiari [70].

Procesul de secuizare a românilor nu

este legat de un anumit moment istoric, el a fost determinat de împrejurări locale, iniţial prin încadrarea la una din confesiunile recepte a unui grup de familii, a unui sat, uneori a unui grup de sate, proces lent dar continuu, care s-a prelungit până în epoca noastră. Slaba organizare a bisericii româneşti, lipsa preoţilor şi sărăcia satelor de iobagi sunt cauzele care au determinat pe numeroşi români să se dezlipească de comunitatea lor religioasă şi să treacă la bisericile bine organizate şi bine înzestrate ale secuilor. În lipsa preotului român, populaţia făcea apel la preoţii secui pentru diferite servicii religioase (botezuri, cununii, înmormântări), cu rezultatul că oamenii se încadrau apoi definitiv în confesiunea în care au fost botezaţi sau cununaţi. Nevoile vieţii, presiunea mediului şi a administraţiei, căsătoriile mixte, prozelitismul clerului

secuiesc şi absenţa în bună parte a celui românesc, toate acestea îi făceau să se apropie de una din confesiunile oficiale, mai ales de cea catolică, viabilă aici şi după impunerea reformei în restul Transilvaniei.

În condiţiile statului ungar de odinioară, procesul de maghiarizare începe de timpuriu, încă din vremea regalităţii şi mai apoi a principatului ardelean, prin asimilarea clasei conducătoare româneşti, a cnezilor, boierilor şi voievozilor, având ca rezultat înglobarea acestora în rândurile nobilimii maghiare. Acest proces se extinde şi asupra satelor româneşti din secuime, în care, după încheierea alianţei celor trei naţiuni privilegiate *(Unio trium nationum*, 1438), situaţia politică şi social-economică a iobagilor ajunsese de plâns. De la înălţimea stării lor privilegiate, uzând şi abuzând de drepturile şi de

prerogativele lor de stăpâni, bucurându-se de o bună stare economică, de o superioară organizare bisericească şi şcolară, conducătorii secui priveau cu dispreţ la starea de umilinţă şi la sărăcia românilor, lipsiţi de orice libertăţi şi drepturi, de conducători şi de şcoli. Ca urmare a acestei situaţii şi a promisiunilor care li se făceau, numeroase sate româneşti încep a se orienta spre bisericile oficiale ale secuilor, ai căror membri se bucurau de prerogative economice şi culturale incomparabil superioare. Starea economică de plâns, la care fusese redusă iobăgimea românească în urma crudei legislaţii verböcziene şi a tratamentului inuman care i se aplica din partea clasei dominante maghiaro-secuieşti şi săseşti, este constatată de Iosif al II-lea, care nu exagera când, cu prilejul călătoriei în Transilvania din 1773, îngrozit ce cele văzu-

te, raporta mamei sale, împărăteasa Maria Tereza, următoarele: „Aceşti bieţi supuşi români, care, fără îndoială, sunt cei mai vechi şi mai numeroşi locuitori ai Transilvaniei, sunt striviţi sub povara nedreptăţilor şi chinuiţi de toată lumea, de maghiari ca şi de saşi, în aşa hal, încât soarta lor, când o cunoşti, îţi inspiră milă şi este de mirare că se mai găsesc atâţia din aceşti oameni şi că ei nu au fugit cu toţii”[69]. Este vorba de fuga în masă a ţăranilor transilvăneni în cele două principate româneşti.

Episcopul Inocenţiu Micu, apărătorul neînfricat al drepturilor românilor, copleşit de durere, arată într-una din şedinţele memorabile ale dietei, că iobagii români „sunt apăsaţi până la sânge” şi

---

[69] Vezi textul german la I. Lupaş, *împăratul Iosif II şi răscoala ţăranilor din Transilvania*, Bucureşti, 1935, p. 8 [71].

că „afară de piele nu li se lasă nimic din ce să se hrănească... iar uneori li se trage şi pielea de pe ei”[70]. Aceasta era cruda realitate, expusă de cea mai îndurerată conştiinţă românească a epocii. Dar strigătele de alarmă şi toate plângerile sunau în pustiu. Atât de strâmb era întocmită societatea de atunci şi atât de rea era soarta iobagilor români, încât până şi un reprezentant al clasei conducătoare maghiare, baronul Wesselényi, jignit în conştiinţa sa de om, recunoaşte cu luciditate: „Cele trei naţiuni, împreună cu cele patru confesiuni recepte, constituie cele şapte păcate capitale ale Transilvaniei”.

În această dramatică situaţie nicio perspectivă de salvare nu se deschidea

---

[70] Augustin Bunea, *Din istoria românilor. Episcopul Ioan Inocenţiu Klein (1728–1751)*, Blaj, 1900, p. 99.

în faţa iobagilor. O soluţie trebuia găsită şi ea nu putea fi decât adaptarea sau fuga peste hotare. O adaptare la dura situaţie, oricare ar fi fost ea, se impunea ca o inevitabilă necesitate de viaţă. Nu e greu de înţeles de ce zeci şi sute de sate româneşti din secuime au trecut încetul cu încetul la confesiunile oficiale, devenind cu timpul sate secuieşti, sporind forţa numerică şi biologică a secuilor. Spre a putea supravieţui biologic, ei erau condamnaţi a muri ca naţionalitate. Căci dacă trecerea la una din aceste confesiuni era legată de speranţa unei ameliorări a soartei lor vitrege, în schimb ea coincidea cu începutul procesului de secuizare, care se afirma apoi tot mai energic şi se aducea la îndeplinire cu toate mijloacele de care dispunea puterea bisericească şi civilă, cu sprijinul protector al feudalilor. Aceste condiţii istorice deosebit de grele

au determinat şi apariţia fenomenului ceangău în sud-estul. Transilvaniei, precum şi stabilirea ceangăilor în Moldova, care se integrează în exodul masiv al populaţiei transilvănene din sec. XVIII.

* * *

Tipic pentru procesul de secuizare a populaţiei româneşti este exemplul satelor Vlăhiţa *(Oláhfalu)* şi Breţcu *(villa valachalis Bereczk)*, care erau conduse de cnezi români (Ursu, la 1301; Ioan şi Radu, la 1426) şi trăiau după normele vechiului drept românesc *(jus valachicum)*. Cu timpul, aceste două vechi sate româneşti au devenit secuieşti. La fel s-au petrecut lucrurile şi cu alte numeroase aşezări româneşti, care sub presiunea împrejurărilor şi a mediului ambiant, în speranţa unor condiţii de viaţă mai umane, trec la una din cele

patru confesiuni recepte, mai ales la catolicism şi calvinism, procesul continuând până aproape în zilele noastre [72]. În sec. XVII, prozelitismul militant al principilor calvini ai Transilvaniei (Gavril Bethlen, Gheorghe Rákóczi, Gheorghe Rákóczi II) a avut ca rezultat calvinizarea unor preoţi şi comunităţi româneşti. Pentru istoricul de astăzi „fenomenul se constată cam în felul următor: un sat oarecare, odinioară românesc, după unul sau două secole apare în documente ca sat de limbă şi confesiune maghiară, fără a se putea stabili data exactă şi împrejurările în care s-a petrecut metamorfoza.

Un exemplu de maghiarizare individuală ni-l oferă ilustrul cărturar *Joannes Kajoni* (1629–1687). Acest erudit umanist, pe numele lui românesc *Ioan Căianu*, „valachus de Kis-Kájon” (Căianu Mic), născut „ex parentibus

schismaticis” (ortodocşi), a fost convertit de tânăr la catolicism şi a devenit preot franciscan. A fost un cleric luminat şi activ, organist, constructor de orgi şi muzician renumit, de la care neau rămas două antologii muzicale: *Codex Caioni*, în care aflăm primele cântece populare româneşti transcrise pe note, şi *Cantionale Catholicum*, culegere de cântece bisericeşti, folosită de cantorii secui şi în bisericile catolice din Moldova, din care mai multe texte s-au tradus apoi în limba română, spre a putea fi învăţate şi cântate de marea majoritate a credincioşilor [73]. A activat mai mult în secuime; a trăit un timp şi în Moldova, la mănăstirea din Bacău. Personalitate proeminentă ridicată din rândurile românilor maghiarizaţi, care în secuime vor primi mai târziu numele de ceangăi, Ioan Căianu „este, fără îndoială, sinteza spirituală

cea mai expresivă a culturii muzicale feudale din Transilvania[71]. Cărturar de origine română şi de formaţie latină prin filieră maghiara, el a fost produsul unor condiţii de viaţă şi cultură specifice şi ţinutului secuiesc. Cazul lui Căianu s-a repetat şi cu alţi numeroşi români, care s-au remarcat în mediul cultural maghiaro-secuiesc, dar pe care istoria nu i-a înregistrat nominal sau nu i-a scos până acum la lumină [74].

* * *

O altă importantă cauză de ordin economic, care a ispitit pe mulţi români la secuizare, au fost aşa-numitele *composesorate* [75]. Aceste vaste domenii, care cuprindeau păduri întinse, terenuri agricole, păşuni etc., aparţineau statu-

---

[71] Vasile Mocanu, *Ioan Căian,* Bucureşti, 1973, p. 5.

lui ca posesor legal, dar uzufructul lor era acordat exclusiv comunităţilor secuieşti. Ca să poţi beneficia de folosinţa acestor bunuri trebuia să fii membru al unei asemenea comunităţi. Pentru secui, folosinţa acestor bunuri constituia o prerogativă de o valoare şi o importanţă inestimabile; pentru români, care fuseseră deposedaţi de proprietăţile lor, ele constituiau o inechitate strigătoare la cer. Folosinţa acestor bunuri a constituit unul din elementele de mare atracţie care au împins satele româneşti sărăcite în capcana secuizării. Acesta era spiritul legislaţiei verböcziene.

Procesul de secuizare se reflectă şi în statisticile vremii. Nu posedăm statistici din sec. XV-XVII, deşi secuizarea a fost activă. Avem însă date oficiale începând cu sec. XVIII. Astfel, între anii 1733–1760, în judeţele Odorhei, Trei

Scaune, Ciuc şi Mureş, românii, deşi scăzuţi ca număr, se mai menţineau încă în 372 de sate. După un secol, situaţia demografică în aceste judeţe se prezintă astfel: românii dispăruseră complet din 119 sate şi erau aproape dispăruţi în 123 de sate. Ei au izbutit să se menţină numai în 130 de sate[72]. Ce s-a petrecut cu românii din cele 242 de sate? Cei mai mulţi, aflându-se în proces înaintat de secuizare, au fost integraţi în naţiunea secuiască, iar restul au emigrat în Muntenia şi mai ales în Moldova. Printre aceştia sunt şi ceangăii.

Se înţelege că statisticile oficiale, potrivit cărora toţi locuitorii care aparţineau confesiunilor recepte ar fi fost de naţionalitate maghiară, trebuie privite

---

[72] G. Popa-Lisseanu, *Secuii şi secuizarea românilor,* Bucureşti, 1932, p. 38–39.

cu toată rezerva. După trecerea confesională şi încorporarea lor statistică în rândul secuilor, românii continuau a trăi încă multă vreme după coordonatele lor etnice tradiţionale. Limba, portul şi datinile sunt realităţi structurale care nu pot fi lichidate cu uşurinţă, nici pe bază de mutaţie confesională şi nici pe bază de statistică.

Trecerea la catolicism sau la altă confesiune oficială şi deprinderea graiului unguresc reprezintă punctul de plecare, *terminus a quo*, care marchează apariţia în secuime a fenomenului ceangău. Acest punct de plecare nu coincide, cronologic, pentru toate grupele de ceangăi. În unele sate el este vechi, datând chiar din sec. XV, ca în cazul comunităţilor din Vlăhiţa şi Breţcu, în altele este mai nou. În cele mai multe din satele ceangăilor emigraţi în Moldova în sec. XVIII, secuizarea era în fază

incipientă, locuitorii vorbind mai mult românește. Așa se explică de ce aici, în majoritatea satelor, graiul unguresc a fost foarte repede abandonat și uitat complet de populație.

Secuii, ca de altfel și românii, sunt pricepuți la porecle. Pe timpuri, ei scorniră un alt calificativ pe seama celor secuizați și anume acela de *öt (tiz) koronás magyar*, adică ungur de cinci sau zece coroane, deoarece era obiceiul ca celor care treceau la o confesiune considerată maghiară să li se dea un modest ajutor bănesc[73]. Ambele porecle ilustrează realitatea obiectivă a procesului de secuizare a românilor, care stă la baza fenomenului ceangău. Evoluând șovăielnic pe linia intermediară dintre români și secui, numeroși ceangăi rămași în Transilvania au fost înce-

---

[73] *Ibidem*, p. 43

tul cu încetul absorbiţi deplin de secui, pierzând, se înţelege, particularităţile graiului lor de adopţiune, care s-a integrat cu timpul în cel secuiesc. Numai cei stabiliţi în Moldova au uitat repede graiul pătruns accidental în viaţa lor, izbutind să-şi conserve identitatea istorică şi continuitatea graiului, portului şi tradiţiilor străbune, adică individualitatea lor etnică românească.

Fenomenul ceangău nu poate fi privit ca o apariţie singulară, fără antecedente, fără cauzalitate istorică. Cele două graiuri vorbite odinioară de ceangăi, graiul românesc şi cel unguresc, demonstrează, fără putinţă de îndoială, că nu e vorba de apariţia enigmatică a unor străini de origine necunoscută, veniţi cine ştie de unde, ci de un proces istoric intervenit între români şi secui, mai precis este vorba de un proces de secuizare a românilor în condiţii cu to-

tul vitrege. Interferenţele fonetice românești ale graiului unguresc ceangău dovedesc prioritatea unui substrat lingvistic românesc, care, în decursul acestui proces, a transmis o parte din caracteristicile lui fonetice superstratului de adopţiune[74].

---

[74] Autorul a cunoscut odinioară un sătean, secui după nume, pe care întâmplarea i-l adusese ca vecin, pe când se afla internat în clinica din Târgu Mureş. Omul vorbea bine românește şi ungureşte. Povestea de toate, vioi, colorat, uneori plin de umor, spre hazul ascultătorilor. Bolnavii din salon îi spuneau „baciu' Dorodici" (Daradics). Într-o zi, baciul era bine dispus, primise scrisoare de acasă cu veşti bune, avea chef de vorbă şi povestea, povestea mereu.

— Cum ai învăţat aşa de bine românește, baciu' Dorodici? îl întreb din curiozitate. Văd că povesteşti foarte frumos în amân-

două limbile. Nici nu pot ghici dacă eşti român sau maghiar.

— Apoi, domnule, spune el după o scurtă ezitare, acolo, în comuna noastră, e o *altă socoteală.* Noi nu suntem nici români, nici maghiari.

— Ei, comedie! Atunci ce sunteţi d-voastră, baciu' Dorodici?

— Noi suntem ceangăi, domnule, şi pentru aceea vorbim şi una şi alta.

— Ce-i asta ceangău? îl întreb mirat. Ce neam de oameni sunt ceangăii?

— Am bănuit eu că n-ai să înţelegi, că şi altă lume tot aşa m-a întrebat.

Moşul privea încurcat în dreapta şi stânga şi nu găsea cuvinte potrivite spre a-mi lămuri taina.

— Apoi, domnule, ceangăii sunt un fel de unguri, *fără decât altfel,* că la noi e obiceiul: oamenii bătrâni vorbesc mai mult românește, dar cei tineri mai mult ungureşte, nu le mai place limba bătrânilor.

— Iartă-mă că nu înţeleg bine. Dacă sun-

teţi unguri de ce nu vorbiţi toţi ungureşte? De ce spui că bătrânii vorbesc mai mult româneşte?

— Vezi d-ta, aici e *socoteala.* În vremea veche am fost toţi români şi de atunci a rămas obiceiul limbii. Dar acuma s-a schimbat lumea, se cheamă că suntem ceangăi, aşa că vorbim şi româneşte şi ungureşte...

Baciul Dorodici era originar dintr-un sat de prin părţile Ciucului. Am aflat că numele lui, Dorodici, se spunea odinioară *Drăghici,* rostit în ungureşte *Doroghici* şi ortografiat *Daradics...* Un întreg proces de transformări istorice, sociale şi lingvistice apărea la lumină din povestirea aceasta. Am aflat apoi că şi alte nume de familie din acele părţi au fost schimbate *(Plăieşu* a devenit *Plájás, Spătam, Prisăcaru* au devenit *Eszpatár, Preszekár...).*

Povestirea atât de revelatoare a săteanului din Ciuc mi-a amintit de o însemnare mai veche a lui N. Iorga cu privire la cean-

găi, că ei „nu sunt nici pe departe aşa de străini cum s-ar putea bănui”.

Baciul Dorodici (Daradics), Drăghici după strămoşii lui, român secuizat, bilingv, care nu şi-a uitat nici originea şi nici limba românească, „un fel de ungur fără decât altfel” după optica lui, din ziua aceea mi-a apărut ca un simbol viu şi elocvent al destinului istoric atât de încâlcit şi atât de puţin cunoscut al ceangăilor.

IX. Ceangăii în Moldova

După cum ştim, în sec. XVIII grupul ceangăilor se desparte în două fragmente teritoriale: o parte din ei emigrează în Moldova, unde cei mai mulţi uită repede graiul unguresc adoptat, majoritatea lor rămâne însă în Transilvania, unde, încetul cu încetul, au fost absorbiţi aproape în întregime de secui, unii dintre ei păstrând încă vechile lor nume româneşti, astăzi secuizate *(Kozokár, Kozán, Preszekár, Eszpatár, Daradics* etc.).

Ceangăii stabiliţi în Moldova nu trebuie confundaţi şi nici nu trebuie priviţi ca descendenţi ai vechilor colonişti maghiaro-secui de aici. De asemenea nu există niciun indiciu că ei ar fi descendenţi ai cumanilor, care au locuit

un timp în Moldova până la marea năvălire a tătarilor din 1241. Rostirea siflantă, despre care Weigand credea că ar fi de origine cumană, s-a dovedit că era necunoscută limbii cumane[75]. Locuitorii maghiaro-secui şi saşi din vechile comunităţi catolice moldovene dispăruseră în cea mai mare parte pe la sfârşitul sec. XVII, iar rămăşiţele acestor comunităţi erau acum româneşti. Ceangăii reprezintă o nouă stratificare de populaţie românească din Transilvania, mai mult sau mai puţin secuizată, stabilită succesiv aici în secolul următor. Graiul lor specific transilvănean reprezintă dovada perempto-

---

[75] Vezi Melich János, *A moldvai csángók eredetéhez (Contribuţii privind originea ceangăilor din Moldova),* în „Ethnographia" (Budapest), XIV, 1903, nr. 1–2, ian.–febr., p. 52–54. Vezi şi p. 15, 79.

rie a originii lor românești. Afară de puține elemente lexicale de origine secuiască, datorite îndelungatei convieţuiri cu secuii, graiul lor românesc nu cunoaşte niciun fonetism care ar putea fi considerat secuiesc la origine. Dimpotrivă, graiul unguresc, vorbit de o mică minoritate, spre exemplu cel care se mai aude la bătrânii din Săbăoani (jud. Neamţ), păstrează numeroase fenomene fonetice de origine românească, datorită cărora sistemul fonetic al acestui grai nu poate fi considerat maghiar.

Cu privire la emigrările din sec. XVIII, reamintim mărturia episcopului de Bacău, Stanislau Jezierski, din 1763, precum că numărul catolicilor din Moldova sporeşte necontenit prin cei veniţi din Transilvania[76]. Iar Petru Zöld, cum am văzut, constată trei ani mai târziu

---

[76] G. Călinescu, *Altre notizie*, p. 476.

că locuitorii catolici de aici, numiţi de el ceangăi, care însă în mare majoritate erau proaspăt „descălecaţi” de peste munţi, sunt bilingvi, vorbind româneşte şi foarte neplăcut ungureşte, şi au îmbrăcăminte românească.

Este uşor de înţeles că, după stabilirea în Moldova, în noile condiţii social-politice şi bisericeşti de aici, procesul de secuizare slăbeşte şi apoi încetează cu totul. Fiind din ce în ce mai puţin folosit, căci nu mai răspundea nici unei necesităţi, graiul unguresc ceangău dispare văzând cu ochii în cele mai multe sate. Oricâte sforţări au depus cei câţiva misionari maghiari din Moldova, ceea ce era inevitabil nu a putut fi evitat. Graiul unguresc dispare de la sine şi odată cu el dispare şi rostirea degradată a vorbitorilor. Lingvistic vorbind, aşa-zişii ceangăi, dispar, rămân însă românii, rămâne în continuare

graiul lor românesc tradiţional. În 1844, călătorul maghiar Jernei János constată că acest grai a dispărut sau este pe cale de dispariţie în cele mai multe sate. Ici-colo, unii bătrâni îşi mai amintesc câteva cuvinte ungureşti[77]. Unii autori maghiari văd în dispariţia sa o gravă pierdere de ordin naţional. În titlul unei broşuri în care românii moldoveni sunt acuzaţi că ar fi deznaţionalizat cu sila pe „bieţii ceangăi maghiari", Moldova este caracterizată drept un „mare cimitir al maghiarimii"[78]. Nimic real nu există în aceste afirmaţii, iar moldovenii nu au nicio vină şi niciun merit în faptul că ceangăii

---

[77] Jernei János, *Keleti utazása (Călătorie în răsărit)*, I, Pesten. 1851, p. 25.

[78] Baumgartner Sándor, *Moldva a magyarság nagy temetője*, Budapest, [1940], 32 p. [76].

au părăsit graiul unguresc, pe care şi aşa îl vorbeau defectuos, preferând a vorbi în vechiul lor grai românesc.

Este adevărat că, în ultimul timp, mulţi dintre ei au deprins şi graiul moldovenesc, cu rezultatul că acum vorbesc două graiuri distincte. Cu străinii vorbesc în grai moldovenesc, iar acasă, în familie, vorbesc în graiul lor specific transilvănean. Chiar în acest caz, ei nu au deprins o limbă străină, iar moldovenii nu le-au impus o nouă conştiinţă lingvistică. Fiind în strânse relaţii cu aceştia, era normal ca să deprindă cu timpul şi graiul lor. Oricât ar vrea unii să forţeze înţelesul cuvintelor şi al faptelor, aceasta nu se poate numi nici deznaţionalizare, nici asimilare lingvistică. În Moldova, ceangăii nu şi-au pierdut nici limba, nici naţionalitatea, ci dimpotrivă, ei şi-au salvat şi limba şi naţionalitatea lor română, ameninţate

în trecut de secuizare. Ei şi-au salvat individualitatea lor etnică, adică tocmai ceea ce au pierdut conaţionalii lor rămaşi în Transilvania, care au fost asimilaţi de secui în cea mai mare parte.

Un cuvânt despre ceangăii bilingvi:

În unele sate, mai ales în judeţul Bacău, locuitorii, mai puternic secuizaţi odinioară, vorbesc în familie mai mult graiul unguresc ceangău, iar în alte relaţii vorbesc româneşte. Astfel de ceangăi aflăm în sate ca: Lespezi, Valea Seacă, Valea Mare, Fărăoani, Cleja, Galbeni, Gioseni, Găidar, Nicolae Bălcescu, Luizi-Călugăra, Pustiana, Ploscuţeni (în grupul sudic), Săbăoani şi Pildeşti (în grupul nordic) [77]. Această populaţie de grai unguresc nu este de neam maghiar, cum crede multă lume şi cum afirmă de obicei autorii maghiari, care se referă în mod special la ea când e vorba de ceangăii din Moldo-

va. Este o populaţie de origine românească, la care procesul de secuizare a fost mai profund sub aspect lingvistic. În schimb toate coordonatele ei etnografice tradiţionale au rămas românești: portul, obiceiurile, modul de viaţă, tipul caselor bătrânești şi al gospodăriilor, vatra pentru gătit, pirostriile, ceaunul de mămăligă, prichiciul sobei, masa rotundă cu trei picioare, războiul de ţesut, interiorul locuinţei, laiţele acoperite cu lăicere, culmea, lada de zestre etc. Pentru etnografi şi chiar pentru cei profani în materie, este suficient să privească imaginile din cele două volume semnate de Péter Pál Domokos şi László Mikecs, citate şi de noi, spre a se convinge că este vorba de o populaţie incontestabil românească, la care secuizarea nu a reuşit să schimbe nimic sub raportul vieţii materiale şi al creaţiei artistice [78]. Deşi aceşti locui-

tori, îndeosebi femeile în vârstă, vorbesc în familie mai mult ceangăieşte, totuşi ei păstrează tradiţia că se deosebesc de ungurii adevăraţi.

În condiţiile social-politice ale stăpânirii din trecut, ei au fost asimilaţi într-un fel din punct de vedere lingvistic, se poate vorbi şi de o anumită simbioză cu secuii, în sensul că le-au dat şi au primit folclor de la ei[79], dar ca alcătuire psihologică şi ca mod de simţire, de viaţă, de tradiţii, de creaţie artistică ei nu au încetat de a fi români. Instinctul lor ancestral românesc nu a putut fi anihilat. Fapt este că, puşi în situaţia de a decide între două alternative şi liberi de orice constrângere, ei optează, fără ezitare, pentru alternativa româ-

---

[79] Vezi Farago Iosef, *Variantele maghiare ale Mioriţei,* în „Limbă şi literatură”, V, 1961, p. 357–369.

nească, potrivit unui determinism imperios, ale cărui rădăcini se adâncesc mult mai departe în trecutul istoric[80].

În celelalte aproximativ o sută cinci zeci de sate, din care vreo şaptezeci compacte, reprezentând circa 70% din totalul populaţiei catolice din Moldova, locuitorii au uitat demult graiul unguresc, vorbind numai româneşte şi, ceea ce este esenţial şi semnificativ, vorbind româneşte în graiul lor specific transilvănean. Când au venit din Transilvania, mulţi dintre ei s-au aşezat în vatra vechilor sate menţionate de Bandinus (Săbăoani, Tămăşeni, Adjudeni, Răchiteni etc.). Alţii s-au stabilit în sate mai vechi de moldoveni sau au întemeiat aşezări noi (Hălăuceşti, Talpa, Buruie-

---

[80] Despre atitudinea lor faţă de şcolile cu limba de predare maghiară, înfiinţate după 1948, vezi *supra*, p. 14. [79].

neşti, Sagna, Rotunda, Butea, Oţeleni etc.). Mai târziu, prin roire din satele mai mari, au întemeiat sate noi şi mai spre răsărit, în ţinuturile Cârligătura şi Iaşi.

Stabiliţi definitiv în Moldova, aceşti locuitori paşnici şi muncitori îşi urmau viaţa netulburaţi de nimeni, vorbind româneşte în graiul lor străbun şi trăind după obiceiuri statornicite de veacuri. Că unii de la noi îi considerau străini sau că alţii de peste hotare îi revendicau pentru maghiarism, erau probleme care pe ei nu-i deranjau. Esenţial pentru liniştea lor era că nu-i mai silea nimeni să vorbească un grai străin, nu-i mai împiedeca să trăiască după datina din bătrâni şi nu mai râdea de ei că sunt opincari şi poartă straie româneşti. Catolicismul lor, care acum era românesc, nu le schimbase nici firea, nici obiceiurile, nici modul de

viaţă [80]. Statorniciţi şi integraţi definitiv în climatul sufletesc şi social al Moldovei, trăind în bună înţelegere cu moldovenii [81], printre care erau şi unii de aceeaşi credinţă, vorbind aceeaşi limbă ca şi ei, deveneau din ce în ce mai conştienţi de ceea ce erau şi nu încetaseră a fi niciodată, de faptul că erau români ca şi moldovenii, că erau aceeaşi *limbă* de oameni.

Scriitoarea maghiară Rózsa Ignácz care a călătorit prin Moldova, notează cu melancolie absenţa totală a conştiinţei maghiare şi recrudescenţa viguroasă a patriotismului românesc la locuitorii din Luizi-Călugăra (jud. Bacău). Constată faptele şi le deploră, dar evoluţia psihologică a fenomenului ceangău în noul mediul moldovenesc şi izbucnirea fondului ancestral al sufletului lor românesc scapă înţelegerii sale. Ca mulţi din conaţionalii săi, induşi în eroare de

o istoriografie tendenţioasă, Rózsa Ignácz se leagănă şi ea în iluzia originii lor pur maghiare. Scriitoarea ignoră secuizarea din Transilvania, ignoră şi originea românească a ceangăilor pe care i-a văzut la faţa locului şi le deplânge soarta, ca de obicei, în accente elegiace[81].

Pe de altă parte nici oamenii noştri de ştiinţă, străini de problemă, nu au sesizat drama istorică a acestei populaţii, nici conţinutul real istorico-lingvistic al fenomenului ceangău. Chiar şi în zilele noastre, unii cărturari români, din păcate neavizaţi asupra fenomenului, privesc cu scepticism şi cu un zâmbet indulgent prezumţia „naivă" a unor ceangăi de a se considera români [82]. Nici

---

[81] Ignácz Rózsa, *Keleti magyarok nyomában* (Pe urmele maghiarilor din răsărit), Budapest, [1941], p. 72–73.

oficialităţile din trecutul nu prea îndepărtat nu aveau o viziune clară asupra rostului acestor locuitori, care nu aveau nicio revendicare ca ceangăi [83]. Aşa se explică întrucâtva iniţiativa autorităţilor, generoasă ca intenţie dar pusă la cale de alţii şi cu alt scop, greşită deci ca şi concepţie istorică şi dureroasă pentru aceşti cetăţeni, de a organiza pe seama lor un învăţământ unguresc în jud. Bacău [84]. Oricât de mare a fost zelul învăţătorilor secui, veniţi aici din Transilvania, aceste şcoli şi-au închis porţile din lipsă de elevi. *„Vreţi să ne faceţi unguri?”* întrebau oamenii, nedumeriţi, pe cei care umblau din casă în casă cu lămurirea. Ei se ştiau români şi aveau nevoie de şcoli româneşti.

Din nefericire, echipele de cercetători ştiinţifici ai institutelor româneşti (istorici, lingvişti, sociologi, folclorişti) au

ocolit şi ocolesc de obicei satele catolice din Moldova [85]. Lingviştii în special nu au acordat nicio atenţie graiului lor românesc, plin de vechi reminiscenţe transilvănene, ceea ce nu poate fi decât în detrimentul ştiinţei[82].

Desigur însă că dezinteresul cărturarilor români pentru fenomenul ceangău i-a păgubit cel mai mult pe ceangăii înşişi, care au continuat să fie consideraţi străini, în ciuda faptului că ei se ştiau români.

Guvernanţii de odinioară nu se interesau de ei decât din perspectivă economică (fiscul, corvezile, claca, boieres-

---

[82] Un singur exemplu: specialiştii au stabilit că *l'* (muiat) s-a transformat în *ļ*, în daco-română, încă în sec. XVI. Or, în unele sate din grupul nordic se mai aud încă şi astăzi rostiri ca: *l'eu, l'ei, l'e* (< lat.), de exemplu: *l'e sama, l'e mîna*.

cul). Cu toată indiferenţa statului, ei au aflat în tradiţia lor fondul românesc despre care vorbea G. Popa-Lisseanu[83], au aflat puterea de a se scutura de influenţele ungureşti şi de a se menţine români. Când şcolile lui Spiru Haret şi-au făcut apariţia prin satele lor, pe la începutul sec. XX, ele nu au avut pe cine să „asimileze”, căci ei erau români şi vorbeau româneşte încă din Transilvania. Astăzi conştiinţa apartenenţei lor româneşti este vie şi activă, cum au dovedit-o în atâtea împrejurări grele [86]. Ca şi în trecut, ei îşi manifestă în mod constant dezaprobarea şi opoziţia faţă de cei ce le atribuie o origine străină.

Ştiinţa limbii şi a istoriei este astăzi în măsură să demonstreze pe bază de date şi fapte lingvistice cu neputinţă de

---

83 Vezi *infra*, p. 57.

răsturnat, că tradiţia lor populară privitoare la apartenenţa românească are un vechi temei istoric şi lingvistic [87]. Cercetările de limbă au reuşit să înlăture vălul opac ce acoperea până de curând aşa-zisa enigmă a ceangăilor. Căutările în acest domeniu atât de puţin explorat la noi, cu deosebire scoaterea la lumină a antecedentelor istorico-lingvistice transilvănene, uitate sau ignorate de istorici, au situat acest fenomen controversat în contextul lui social-istoric originar, în istoria plină de peripeţii şi uneori de lacrimi a românilor din sud-estul Transilvaniei. În grelele condiţii istorice din trecut, numeroşi ceangăi au fost nevoiţi să vină în Moldova în căutarea unei soarte mai bune. Deşi puţini dintre ei mai poartă încă în fiinţa lor semnele unor răni demult cicatrizate, cei aproximativ două sute de mii de români catolici, ai căror înain-

taşi au scăpat ca prin minune de la o moarte etnică ce părea odinioară inevitabilă, ne oferă astăzi aspectul pozitiv al unei viguroase renaşteri naţionale.

După cum poporul român, înconjurat de neamuri mai puternice şi mai avantajate de împrejurări, trăind lungă vreme despărţit din punct de vedere statal şi sub diferite dominaţii străine, a reuşit ca în decursul istoriei să-şi păstreze coeziunea sufletească şi conştiinţa unităţii de neam datorită mai ales limbii sale, tot astfel şi această populaţie, datorită graiului său moştenit de la înaintaşii transilvăneni, a izbutit, în grele condiţii istorice, să-şi conserve individualitatea sa etno-lingvistică originară şi sentimentul de solidaritate cu limba şi destinul neamului românesc din care face parte.

X. O nouă ofensivă de maghiarizare (sec. XIX)

Consecinţa imediată a emigrării ceangăilor în Moldova a fost că, în noile condiţii social-politice, urmările secuizării au slăbit în intensitate, apoi au încetat cu totul în cea mai mare parte, mai ales în satele grupului nordic.

Acest fapt este adus la cunoştinţa episcopului Transilvaniei, care, cum am văzut, intervine în 1787 la papa Pius VI, pentru înlocuirea misionarilor italieni cu cei maghiari. Cunoscând că în bisericile catolice din Moldova este necesară limba română, cu tradiţie seculară aici, papa nu a aprobat cererea episcopului, iar misionarii italieni au rămas la datorie. În schimb, pentru minoritatea de limbă maghiară, el a dispus ca primatul Ungariei să trimită

aici doi preoţi franciscani. Dar episcopul şi ecleziasticii maghiari nu au fost mulţumiţi de hotărârea papei. Ei au rămas neclintiţi în convingerea că toţi catolicii din Moldova trebuie să fie păstoriţi în limba maghiară. Aşteptau numai momentul favorabil spre a interveni din nou în sprijinul acestei idei.

O împrejurare neprevăzută a permis conducerii bisericeşti maghiare să reia cu mai multă energie ofensiva împotriva limbii române vorbite de credincioşi. Pe timpul episcopului Ioan Filip Paroni, Congregaţia de Propaganda Fide nu a mai putut trimite în Moldova personalul necesar misiunii [88]. În această situaţie, episcopul s-a gândit să ceară ajutorul provinciei franciscanilor conventuali din Transilvania. În 1825, între episcopul Paroni şi provincialul respectiv s-a încheiat o convenţie, prin care provincia se obliga să pună la dispo-

ziţia misiunii un număr de şase preoţi, în schimbul retribuirii cu o sută de scuzi anual. De acum înainte, pe baza acestei neinspirate convenţii, aceşti preoţi maghiari vor activa în Moldova timp de aproape patruzeci de ani, cu rezultate care nu au corespuns totdeauna speranţelor puse iniţial în ei.

Misionarii maghiari erau convinşi că toţi credincioşii catolici din Moldova sunt şi trebuie să rămână maghiari pentru totdeauna, având deci datoria de a şti şi de a vorbi ungureşte. Dar când vin aici, ei constată cu stupoare că cei mai mulţi dintre credincioşi nu ştiu niciun cuvânt unguresc, vorbesc între ei numai româneşte şi sunt refractari faţă de limba maghiară. Când, ocazional, unii bătrâni încercau a vorbi ungureşte, rosteau cuvintele atât de pocit, atât de denaturat, încât nici nu mai puteau fi înţeleşi de misionari.

Atunci aceştia încep a alarma autorităţile bisericeşti din Ungaria, că în Moldova piere limba maghiară şi, odată cu ea, piere şi credinţa catolică.

Toţi misionarii, oamenii de ştiinţă şi publiciştii maghiari ai vremii vedeau în acest proces firesc, de uitare a graiului unguresc, un rezultat al politicii de deznaţionalizare, aruncau vina pe moldoveni, că ei românizează cu sila pe „bieţii ceangăi maghiari" şi acuzau pe misionarii italieni, că în loc să se îngrijească de mântuirea sufletelor, ei se ocupă de românizarea enoriaşilor. Optica lor specifică, obişnuită cu ceea ce se petrecea în Transilvania, nu vedea în Moldova decât numai deznaţionalizare şi asimilare cu forţa.

Ce se întâmpla în realitate? Organele de stat, care, ca toată lumea, vedeau şi ele în ceangăi o populaţie ungurească, erau indiferente faţă de aceşti „străini"

şi nu se prea interesau de soarta lor. Se petrecea însă un lucru şi mai interesant. Ceangăii despre care se afirma în mod axiomatic că au fost complet asimilaţi de moldoveni, în realitate nu vorbeau moldoveneşte, nu deprinseseră graiul acestora, ci vorbeau româneşte în graiul lor specific moştenit din Transilvania de la înaintaşii lor români. Chiar şi astăzi ei vorbesc în familie acelaşi vechi grai românesc. Prin urmare ei nu au fost românizaţi cu forţa de guvernele româneşti „intolerante", nici nu au fost asimilaţi în mod silnic de moldoveni. Dacă ceangăii de acum un secol vorbeau româneşte în grai transilvănean, ca şi cei de astăzi, aceasta se datora desigur faptului că erau români de origine. Acest lucru devine şi mai evident dacă ne gândim că mulţi dintre ei, spre exemplu cei din Valea Seacă (jud. Bacău) sau din Hălăuceşti (astăzi

în jud. Iaşi), erau români greco-catolici, care emigrând în Moldova, în lipsa bisericii lor, au adoptat ritul roman, trecând sub ascultarea canonică a episcopului de la Iaşi. Aceasta nu a împiedicat pe unii autori să vadă în satul Valea Seacă unul din cele mai maghiare sate din jud. Bacău[84].

Când episcopul Paroni invită misionarii maghiari în Moldova, el nici pe departe nu putea bănui câte necazuri şi dezamăgiri vor urma datorită lor. Îndată ce pun piciorul aici, ei se transformă în propagandişti ai limbii maghiare pe lângă enoriaşii recalcitranţi. A fost o tragică eroare, o gravă neînţelegere a proceselor fireşti istorice şi lingvistice, eroare plătită cu multe osteneli zadarnice şi cu un val de reacţii şi discordii foarte păgubitoare pentru bunul mers

---

[84] Iosif Petru M. Pal, *op. cit.*, p. 52 [89].

al misiunii.

În satele care le-au fost destinate, misionarii se aştern cu hotărâre pe muncă. Încep cu matricolele parohiale: *liber baptizatorum, liber copulatorum, liber defunctorum* [90]. Într-o vreme în care autoritatea preotului în parohie nu era contestată de nimeni, în care controlul organelor civile era inexistent, acesta opera în treburile comunităţii precum credea de cuviinţă. Asociindu-l pe dascăl [91], de obicei secui adus din Transilvania, conformându-se practicii oficiale bine cunoscute, misionarul începea cu revizuirea, cu „purificarea", adică maghiarizarea scriptelor bisericeşti. Onomastica enoriaşilor era tradusă în ungureşte, după gustul şi inspiraţia preotului şi a colaboratorului său, dascălul secui. Astfel, nume de familie ca: *Lupu, Negrea, Rotaru, Feraru*, deveneau *Farkas, Fekete, Kerekes, Kovács*

ş.a.m.d. Alteori, numele de familie era eliminat şi înlocuit cu numele de botez tradus ungureşte: *Gavril Avădanei* era schimbat în *Gábor*, *Anton Prisăcaru* în *Antal*, *Mihai Rusu* în *Mihály*, *Pavel Dumitraş* în *Pál*[85].

Încetul cu încetul, datorită zelului maghiarizant al parohului, onomastica enoriaşilor ajunsese împestriţată cu nume ungureşti, pe care ei, adeseori, nici nu le înţelegeau. Nimeni nu înţelegea de ce *Florea* ajunsese *Virág*, de ce *Ursaru* devenise *Medvés*, de ce *Bujor* era acum *Bozsó*. Şi numele satului era schimbat în matricole, astfel *Barticeşti* devenise peste noapte *Bartikok*[86].

---

[85] Cf. *ibidem*, p. 53.

[86] [Leopold Nestmann], *Cronica parohiei Barticeşti*, I, p. 160 (manuscris păstrat la parohia catolică Barticeşti, jud. Neamţ) [92].

O altă tentativă îndrăzneaţă de maghiarizare era încercarea de a se înlocui limba română din biserică, cu tradiţie seculară în Moldova, cu limba maghiară [93]. Citirea evangheliei şi predica se făceau în ungureşte, diferite imne şi litanii se cântau în ungureşte, iar dascălul preda catehismul tot în ungureşte. Necazul era însă că presupuşii „unguri” nu ştiau ungureşte. Se plângeau părintelui că nu înţeleg nimic, dar el era de altă părere. El predica ungureşte pentru ca cei care nu ştiu această limbă s-o înveţe, iar cei care o ştiu să n-o uite. Fiindcă poporul se plângea, murmura, părintele îşi formase câţiva partizani dintre cei ce-l înţelegeau, care lămureau pe oameni că trebuie să se roage ungureşte, pentru ca Dumnezeu să le asculte şi să le primească mai bine rugăciunea. Cu timpul, în sate se constituiră două partide rivale: una favorabi-

lă limbii române şi alta favorabilă limbii maghiare. În felul acesta discuţiile şi gâlcevile se ţineau lanţ, devenind tot mai aprinse şi izbucnind uneori chiar în biserică [94].

Jalbele şi protestele se adunau tot mai multe pe masa vizitatorului apostolic din Iaşi. Uneori se îndreptau la isprăvnicia ţinutului, iar câteodată ajungeau până la Roma. Dar nici misionarii maghiari nu se lăsau mai prejos: alarmau mereu guvernul şi autorităţile bisericeşti ungureşti, că limba maghiară se stinge în Moldova şi din această cauză piere şi catolicismul.

Superiorii de la Iaşi se sileau să aplaneze conflictele, îndemnau poporul la linişte şi pe părinţii misionari la moderaţie şi pace. Cancelariile Congregaţiei de Propaganda Fide şi ale nunţiaturii din Viena erau tot mai des înştiinţate despre dezbinările care se produceau în

misiunea Moldovei.

Dacă odinioară în Transilvania nu era posibilitate de nesupunere faţă de preot, în Moldova situaţia era cu totul schimbată. Aici gurile erau mai slobode şi glasurile mai hotărâte. Oamenii au înţeles de la o vreme că părintele misionar i-a „lucrat”. Mai întâi le-a schimbat numele fără să-i întrebe, acum vrea să le schimbe şi limba. De la murmure s-a ajuns la proteste, determinând isprăvnicia ţinutului să intervină cu forţa publică pentru păstrarea liniştii şi ordinii în biserică.

Episcopii regretau amar imprudenţa făcută atunci când fraţii misionari maghiari au fost chemaţi în misiunea Moldovei. Căci nu era uşor să disciplinezi pe aceşti fraţi nesupuşi, să le aplici o sancţiune canonică sau să-i îndepărtezi, fiindcă îndreptau îndată plângeri la Viena. Din 1814, Austria

era protectoarea misiunii catolice din Moldova pe lângă Poarta Otomană şi deci peste cuvântul agentului diplomatic austriac de la Iaşi nu se putea trece uşor. De la o vreme s-a convins însă şi acesta că zelul misionarilor maghiari a mers prea departe, iritând în mod inutil o populaţie paşnică de felul ei şi devenind astfel suspecţi şi odioşi în faţa autorităţilor statului.

Pe marginea acestei probleme s-a produs un schimb foarte caracteristic de scrisori între episcopul Paul Sardi de la Iaşi şi cardinalul Iosif Kopácsy, primatul Ungariei, care poate fi urmărit la N. Iorga, *Studii şi documente*, I-II[87].

---

[87] Vezi p. 221–224. În 30 noiembrie 1845, Sardi a trimis la Roma originalul ultimei scrisori a cardinalului maghiar, caracterizând-o astfel: *„Un' amalgama di fanatismo e di contraditioni siffate... un'affare di mala*

Sardi se plânge de comportarea unor misionari, care „împinşi de fanatismul orb al naţionalităţii” *(„caeco naţionalitatis fanatismo abrepti”)*, fac cauză comună cu unii agitatori politici veniţi din Ungaria şi provoacă tulburări şi discordii în sânul populaţiei. Numai datorită intervenţiei agentului diplomatic Eisenbach, decretul de expulzare a misionarilor maghiari nu a fost publicat şi dus la îndeplinire[88].

Alunecând pe panta misionarismului politic şi văzând în misionarii italieni o piedică pentru realizarea scopului lor, căci aceştia nu încurajau planurile de maghiarizare, misionarii unguri au încercat mereu să-i îndepărteze pe italieni şi să transforme misiunea catolică a

---

fede” (ibidem, p. 224).

[88] Vezi scrisoarea către Kopácsy din 24 octombrie 1845 *(ibidem, p.222).*

Moldovei într-una maghiară. Sperând şi în concursul guvernului cezaro-crăiesc de la Viena şi invocând mai ales motive de ordin spiritual, ei credeau că vor putea convinge Curia romană să aprobe îndepărtarea italienilor. Dar Congregaţia de Propaganda Fide, înţelegând bine ceea ce nu era greu de înţeles în această delicată problemă, nu a dat nicio urmare proiectului.

Convins că o colaborare sinceră şi armonioasă cu provincia franciscană ungară şi cu misionarii săi nu se poate realiza nicidecum, în 17 iulie 1859, vizitatorul general Iosif Tomassi face cunoscut superiorilor ordinului franciscan de la Roma, că în viitor suma de o sută de scuzi nu va mai fi trimisă provincialului franciscan maghiar, ci colegiului „San Antonio" din Roma, pentru doi misionari italieni, deoarece convenţia episcopului Paroni a devenit nu

numai oneroasă *(„onerosa”)*, ci chiar nedemnă *(„indecorosa”)*. „Şi aşa a extirpat din rădăcină sămânţa dezbinării şi a restabilit pacea în misiune”, conclude un istoric franciscan român originar din Moldova[89].

Dacă rezilierea convenţiei şi retragerea treptată a misionarilor maghiari din Moldova a restabilit pacea în misiune, urmările negative ale activităţii lor se resimt până astăzi. Când, în timpul domniei lui Cuza-vodă, statul român a organizat oficiile de stare civilă şi a dis-

---

[89] *„Atque sic denigue semen dissensus penitus extirpavit, pacemque in missione stabilivit”* (Bonaventura Morariu, *Series chronologica episcoporum ac praefectorum apostolicorum Missiones, fratrum minorum conventualium in Moldavia (Romania) durante saeculo XIX*, [Roma] 1942 p. 11–12) [95].

pus ca ele să funcţioneze în cadrul primăriilor, funcţionarii comunali au purces la copierea datelor din matricolele bisericeşti, aşa cum fuseseră „purificate” de către misionarii maghiari [96]. Vechea onomastică istorică a ceangăilor fusese maghiarizată mai întâi în Transilvania, apoi a doua oară în Moldova, fără ştirea şi consimţământul celor în cauză. Această onomastică devenită astăzi oficială, obligatorie, este împestriţată cu multe nume de origine maghiară, care nu corespund nici limbii, nici tradiţiei şi nici gustului populaţiei. Adeseori ea îşi exprimă nemulţumirea faţă de această situaţie, ar vrea să se scape de ea, dar nu reuşeşte să o facă, fie din lipsă de mijloace, fie din cauza dificultăţilor de procedură [97].

Apartenenţa românească a locuitorilor catolici din Moldova, ilustrată în mod convingător de graiul străbun transil-

vănean şi în mare parte chiar de onomastica lor românească, răstoarnă vechile concepţii cu privire la presupusa lor origine străină şi modifică fundamental perspectiva din care trebuie să fie privită istoria lor de acum înainte.

XI. Consideraţii istorico-etnografice

„Albis induti vestibus.”
(Protocolul mănăstirii Şumtileu, 1783)

În sprijinul tezei originii româneşti a ceangăilor am invocat adeseori şi argumentul-etnografic, care ar putea constitui obiectul unui studiu special bogat în învăţăminte[90]. Cum însă as-

---

[90] Cf. Iosif Petru M. Pal, *op. cit.*, p. 55–65

pectul etnografic nu formează obiectul nostru principal, pentru orientarea cititorului semnalăm numai câteva referinţe care prezintă atât interes istoric, cât şi etnografic.

Numeroşi observatori ştiinţifici (istorici, geografi) sau simpli călători au semnalat cu uimire că ceangăii, consideraţi de obicei maghiari de origine, au o fizionomie caracteristic românească şi conservă cu tenacitate vechiul port românesc al regiunii carpatice [99].

Sever Pop, autorul *Atlasului lingvistic român (I)*, constată următoarele: „Le costume des femmes, dans la région, n-a rien de hongrois; il offre, au contraire, presque toutes les caracteristiques du costume des régions montagneuses de la Moldavie”[91].

---

[98].

[91] Vezi recenzia la Jryö Wichmanns,

Despre ei s-a afirmat de nenumărate ori că ar fi maghiari, degeneraţi sau veritabili, şi tot de atâtea ori s-a constatat în mod paradoxal că se îmbracă numai româneşte. Adăugăm că nu s-au aflat niciodată şi nicăieri ceangăi propriu-zişi, care să îmbrace costumul popular maghiar sau secuiesc. Cum au ajuns aceşti presupuşi maghiari să reprezinte specificul portului vechi romanesc de la munte? Unii atribuie faptul recentei lor asimilări de către românii moldoveni. Dar Petru Zöld constatase în sec. XVIII că au „îmbrăcăminte valahă, ieftină, făcută de nevestele lor”. Este evident că

Wörterbuch des ungarischen Moldauer Nordcsángó und des Hétfaluer Csángódialektes nebst Grammatikalischen Aufzeichnungen ung Texten aus dem Nordcsángódialekt, Helsinki, 1936, în „Bulletin linguistique”, VIII, 1940, p. 175 [100].

ceangăii de atunci, abia descălecaţi în Moldova, nu avuseseră timpul necesar sa împrumute portul de la moldoveni, ci veniseră cu el din Transilvania.

Mult mai veridică ne apare părerea lui Nicolae Iorga, care îşi manifestă admirativ surprinderea faţă de îmbrăcămintea românească a ceangăilor „cu frumoase porturi falnice", ale căror femei îşi înfăşoară capul „în mari broboade albe[92], întru toate asemenea prin mă-

---

[92] Semnalăm cu această ocazie, că Vasile Alecsandri, care cunoştea bine pe locuitorii catolici din Mirceşti şi împrejurimi, scrie într-unul din pasteluri: *„Bătrâni cu feţe stinse, români cu plete dalbe, / Romance cu ochi negri şi cu ştergare albe"*, referindu-se la femeile lor deoarece în partea locului numai ele purtau pe atunci ştergare albe. Plecând de la pitorescul costumului popular, viziunea artistică, ajutată de intuiţia poetului, formulează în versuri un adevăr

rimea lor şi prin felul cum sunt prinse, cu acelea ale fetelor şi nevestelor muntelui făgărăşean". Nu este nicio mirare că portul lor seamănă cu cel făgărăşean, fiindcă şi ei sunt transilvăneni de origine, după cum nu ne miră nici comentariul final al istoricului, despre care am mai amintit: „Dar ungurii aceştia, fără a fi români pe de-a întregul, nu sunt nici pe departe aşa de străini cum s-ar putea bănui"[93]. Agera intuiţie a savantului presimte că în culisele istoriei se petrecuse ceva, un proces atunci încă nesesizat, care astăzi explică în mod plenar portul lor românesc.

Bun cunoscător al procesului de se-

---

istoric pe care ştiinţa limbii încearcă să-l confirme abia în zilele noastre. [101]

[93] N. Iorga, *România cum era până la 1918*, II, p. 180–181.

cuizare a românilor, G. Popa-Lisseanu este şi mai explicit, cu specificarea că el vede o similitudine între secui şi ceangăi: „La secui, ca de altfel şi la ceangăi, nu este vorba numai de o influenţă românească întâmplătoare, ci se poate spune că este vorba de un fond românesc, căruia i s-au adus numai modificări de detaliu[94]. Cele două populaţii sunt însă cu totul distincte, având comun doar o trecătoare simbioză istorică. Fondul românesc al multor secui nu poate fi deci identic, în structura şi dimensiunea sa, cu fondul românesc al ceangăilor, care se deosebeşte prin profunzime, prin modul cum se exteriorizează sub toate aspectele spirituale şi materiale şi prin potenţa sa de dezvoltare.

Sunt revelatoare impresiile unui ob-

---

[94] G. Popa-Lisseanu, *op. cit.*, p. 115 [102].

servator maghiar. În 1887, Aladár Ballagi, preşedintele Societăţii Geografice Maghiare, vizitând satul Deja (jud. Bacău), nu-şi poate ascunde prima impresie pe care i-au făcut-o locuitorii de aici: „La prima vedere ei par valahi. Nu numai portul, dar şi fizionomia lor poartă amprenta valahă”[95]. Deşi Ballagi venise la Deja cu părerea dinainte formată, ca şi cei mai mulţi autori de atunci şi de mai târziu, totuşi prima impresie nu l-a putut înşela: şi portul şi felul de a trăi şi fizionomia lor sunt româneşti. Dar, ca şi Bernát Munkácsi, el explică fenomenul cu ajutorul unei ipoteze ciudate: vede în ei o speţă de maghiari degeneraţi, amestecaţi cu valahii, de la care ar fi împrumutat caracteristicile româneşti ale vieţii lor. Istoriceşte, presupunerea nu are niciun te-

---

[95] *Les hongrois en Moldavie,* p. 216 [103].

mei, deoarece în trecutul lor nu se cunosc coordonate etnografice maghiare.

Iată şi constatările unui alt observator străin, de data aceasta un francez, contele d'Hauterive, pe care soarta îl adusese în Moldova ca secretar al domnitorului Alexandru Mavrocordat. În 1787, acesta semnalează în memoriul său, că „ungurii" catolici din Moldova sunt dansatori pasionaţi şi interpreţi iscusiţi ai dansurilor româneşti: „Infatigables pour la danse, come pour le travail, ils donnent au braule moldave une vivacité, qui le corrige de sa monotonie naturelle"[96].

Pentru noi, astăzi, este uşor de înţeles de ce „ungurii" din Moldova se îmbrăcau şi vorbeau atunci româneşte şi

---

[96] Contele d'Hauterive, *Memoriu asupra vechei şi actualei stări a Moldovei*, Bucureşti, 1902, p. 90–91; *braule* „brâu".

dansau cu pasiune jocurile româneşti. Francezul însă nu poseda niciun fel de informaţii cu privire la antecedentele lor româneşti transilvănene. Şi totuşi el constată că aceşti aşa-zişi „unguri” joacă brâul românesc, nu ceardaşul sau alte dansuri maghiare.

Merită a fi subliniată şi o altă observaţie: „Neobosiţi la joc ca şi la lucru”. Şi poezia lor populară aminteşte despre pasiunea dansului: *„Foaţi verĝi ĝi trifoţ, / Asă-ţ zocu-n sat la noi: / Sî-nvîrĉeŝĉi cîĉi doţ, / Sî-năinĉi, sî-napoţ”*. Ei sunt cunoscuţi şi astăzi ca oameni foarte harnici şi buni agricultori [104]. Un frumos catren spune că omul harnic nu se mai întoarce seara de la câmp, ci doarme acolo spre a continua munca mai cu spor în răcoarea dimineţii următoare: *„Fiŝoru carii fiŝor / Hoĝińeŝĉi pi ogor, / Nu sî culcî noapĉa-n ţol, / Doarńi pi pămîntu gol”*.

Cu privire la vechimea lor în Moldova, contele d'Hauterive înregistrează tradiţia populară moldovenească a vremii, după care „ungurii" s-ar fi aşezat aici pe timpul lui Ştefan cel Mare şi ar fi deprins apoi limba şi obiceiurile ţării. Este greu a se stabili proporţia exactă de adevăr sau de ficţiune, inerentă oricărei tradiţii populare. Un fapt e sigur: „ungurii" despre care vorbeşte autorul reprezentau, în cea mai mare parte, noua stratificare de populaţie românească din Transilvania, stabilită aici după 1700.

* * *

Destinul istoric al ceangăilor a fost dur. Timp îndelungat ei au fost supuşi cunoscutului proces de secuizare şi încorporare în sânul naţiunii dominante maghiaro-secuieşti. Se înţelege că istoricii maghiari din trecut nu puteau re-

cunoaşte şi interpreta acest proces decât în conformitate cu optica şi doctrina lor istorică, cu interesele naţionale şi politice ale statului maghiar de atunci. Istoria ceangăilor a fost adaptată şi prezentată în aşa fel încât să corespundă acestor interese.

Din fericire, istoria lor reală nu s-a pierdut cu desăvârşire, ci ni s-a păstrat sub forma graiului pe care mulţi dintre ei îl vorbesc şi astăzi. Document cu adevărat autentic din trecutul lor istoric, păstrat integral cu sfinţenie ca grai al căminului *(Heimsprache)*, acest grai românesc nu se înşală, nici nu poate înşela. El reflectă în mod obiectiv istoria şi sufletul vorbitorilor lui. Descifrarea istoriei reale a ceangăilor se poate realiza numai prin cercetarea şi analiza amănunţită a graiului lor românesc.

Cercetarea noastră încearcă să răspundă acestei sarcini. Faptele semnala-

te până aici cu privire la trecutul lor istoric nu reprezintă deocamdată decât o schemă generală ale cărei detalii ar avea adeseori nevoie de precizări mai ample. Suntem abia la începutul restaurării istoriei lor reale, camuflate până acum în penumbrele istoriei. Semnalând pentru întâia oară existenţa şi semnificaţia istorică a graiului acestei populaţii, grai care fundamentează pe baze ştiinţifice teza originii sale româneşti, această schemă, chiar aşa sumară cum este, va putea servi în viitor ca bază de discuţii şi punct de plecare pentru cercetări mai aprofundate.

PARTEA A DOUA
ASPECTE LINGVISTICE

A. CONSIDERAŢII GENERALE

I. Cele două aspecte lingvistice ale fenomenului ceangău

Fenomenul lingvistic ceangău implică două aspecte divergente, efecte ale unor momente istorice distincte, ambele de incontestabil interes ştiinţific:

a) aspectul originar românesc transilvănean;

b) aspectul maghiar, ca rezultat al procesului de secuizare.

Acordând atenţie numai unuia dintre cele două aspecte, în detrimentul celui-

lalt, aşa cum s-a întâmplat în toate cercetările din trecut[97], rezultatul inevitabil a fost imposibilitatea elucidării integrale a problemei originii ceangăilor, cu toate sforţările depuse de cercetă-

---

[97] Szarvas Gábor, *A moldvai csángó nyelvről* (Despre limba ceangăiască din Moldova), în „Magyar nyelvőr" (Budapest), III, 1874, p. 1–6; 49–54 (continuarea are titlul *A csángó nyelvőrl*); Munkácsi Bernát, *A moldvai csángók nyelvjárásá* (Despre graiul ceangăilor din Moldova), *ibidem,* IX, 1880, p. 444–455; 481–493; 529–533; X, 1881, p. 1–6; 49–54; 101–107; 149–158; 199–205 (în 1881, cu titlul *A csángó nyelvről*); Rubinyi Mózes, *Adalékok a moldvai csángók nyelvjárásához* (Contribuţii privind graiul ceangăilor din Moldova), *ibidem,* XXX, 1901, p. 57–65; 109–116; 170–182; 227–235; XXXI, 1902, p. 1–7; 82–87; 143–148; 202–208 (în 1902, cu titlul *Újabb adalékok a csángók nyelvjárásához).*

tori. Era pus în lumină numai aspectul maghiar al problemei, dar era ignorat sau împins în umbră aspectul românesc originar, şi asta numai pentru că aşa dictau anumite interese de ordin neştiinţific.

Pe de altă parte, cercetătorii români au crezut că problema ceangăilor din Moldova, consideraţi a fi de origine străină, maghiară, aparţine exclusiv zonei de interes şi de cercetare a ştiinţei maghiare. Ca urmare, ei nu au acordat atenţie graiului românesc vorbit de aceştia, în care, fără o prealabilă analiză a faptelor de limbă, vedeau doar graiul defectuos al unei populaţii alogene, care abia recent s-ar fi iniţiat în cunoaşterea limbii române. S-a uitat ori nu s-a ştiut că, în decursul procesului de secuizare, cea mai mare parte a acestor aşa-zişi ceangăi nu şi-au părăsit vechiul lor grai românesc transil-

vănean, ci au continuat să-l vorbească în familie şi astfel, odată cu emigrarea, l-au transferat în Moldova în sec. XVIII. După statornicirea în noua lor patrie, cei mai mulţi dintre ei abandonează şi uită repede graiul unguresc de adopţiune, continuând a vorbi numai românește în graiul lor tradiţional.

De unde ştim aceste lucruri? Din faptul că ei vorbesc acelaşi grai şi în zilele noastre.

Bilingvismul românesc-unguresc din unele sate şi apartenenţa lor confesională catolică nu era de natură a stimula curiozitatea ştiinţifică a învăţaţilor români faţă de această problemă. Astfel, graiul românesc transilvănean, cea mai veche expresie lingvistică a acestei populaţii, a rămas necunoscut ştiinţei.

Sprijiniţi pe o serie de noi temeiuri istorico-lingvistice, în consideraţiile ce urmează ne propunem a demonstra că

graiul românesc al ceangăilor s-a vorbit timp de secole în Transilvania, că problemele pe care acest grai le ridică nu sunt deloc mai prejos decât cele ridicate de alte graiuri româneşti, ci dimpotrivă, ele pot interesa cu folos atât pe istoricii cât şi pe lingviştii noştri, chiar dacă, pentru un motiv sau altul, cercetătorii de odinioară nu l-au studiat.

II. Vechimea caracterului siflant al graiului ceangău

Graiul românesc ceangău face parte din categoria, aproape uitată astăzi, a graiurilor siflante transilvănene, care în trecut au cunoscut o arie de răspândire mai extinsă decât în zilele noastre. Pe când graiurile rotacizante transilvănene au trezit un deosebit interes ştiinţific şi au fost studiate de mai mulţi lingvişti români şi străini, încât problema aces-

tora a fost elucidată în linii mari, graiurile siflante, dispărute în mare parte înainte de apariţia dialectologiei ca ştiinţă, au trecut aproape neobservate de către cercetători.

Aceste graiuri cuprindeau odinioară două grupuri principale:

a) grupul sud-vestic, extins în Transilvania de sud-vest, în Banat şi în nord-vestul Olteniei, unde rostirea siflantă, deşi în faza dispariţiei, se aude încă şi astăzi;

b) grupul din sud-estul Transilvaniei, reprezentat astăzi de graiul ceangăilor din Moldova, emigraţi aici în sec. XVIII.

Cel dintâi care a semnalat fenomenul rostirii siflante în sud-vest a fost folcloristul Enea Hodoş, în prefaţa culegerii sale de poezii populare din 1892[98]. Fe-

---

[98] E. Hodoş, *Poezii poporale din Bănat*, Caransebeş, 1892, p. 5.

nomenul a fost pus mai târziu în circulaţie ştiinţifică de G. Weigand, în studiul privitor la comunităţile cu s[99].

În ce priveşte grupul din sud-estul Transilvaniei, posedăm o serie de atestări care ilustrează vechimea istorică a graiului siflant din această regiune.

1. Se ştie că secuii au fost colonizaţi aici în sec. XII-XIII, ca paznici şi apărători ai frontierei răsăritene a regatului ungar[100]. Prin forţa împrejurărilor, coloniştii secui au fost nevoiţi a fi în contact cu românii şi a împrumuta unele

---

[99] Gustar Weigand, *Der Ursprung der s-Gemeinden*, în „Neunter Jahresbericht...” 1902, p. 131–137.

[100] G. Popa-Lisseanu, *Secuii şi secuizarea românilor*, p. 33–39; 52–56; Sabin Opreanu, *Ţinutul secuilor. Contribuţii de geografie umană şi de etnografie*, Cluj, 1928, p. 58–59.

cuvinte din graiul lor, mai ales denumiri toponimice[101]. Astfel au preluat de la ei şi toponimul *Kászon*, atestat documentar de mai multe ori în sec. XIV, care reproduce rom. *Caşin*, în rostire siflantă, aşa cum îl pronunţă şi astăzi ceangăii. Despre acest împrumut N. Drăganu precizează că „ung. *Kászon* nu este decât evoluţia normală unguréască a lui *Caşin*, cu rostirea *sz* a lui *ş* obişnuită la unii secui şi ceangăi”[102]. Credem că nu este vorba de „evoluţia normală unguréască a lui *Caşin”*, în ce priveşte *sz* pentru *ş*, ci forma maghiară *Kászon* transcrie pronunţarea româ-

---

101 Teodor Chindea, Contribuţii la istoria românilor din Giurgeul Ciucului, Gheorgheni, 1930, p. 21–25.

102 N. Drăganu, Românii în veacurile IX-XIV pe baza toponimiei şi a onomasticei, Bucureşti, 1933, p. 542–543.

nească siflantă *Casîn* a unei populaţii care trăia în sud-estul Transilvaniei şi vorbea româneşte în grai siflant [105].

Vorbind de actuala populaţie secuiască din regiunea oraşului Târgu Secuiesc, cercetătorul maghiar Géza Bakó constată: „Desigur, populaţia actuală a acestei regiuni nu mai este ceangăiască, dar infiltrarea unor elemente dialectale ceangăieşti în graiul secuilor de aici arată că secuii au găsit aici şi au asimilat un număr important al purtătorilor dialectului ceangăiesc”[103].

„Au găsit şi au asimilat...” Concluzia autorului apare ca firească şi logică. Deci, în ordine cronologică, problema raporturilor dintre secuii şi „ceangăii” medievali se prezintă, după Géza Bakó astfel:

a) La aşezarea lor în sud-estul Tran-

---

[103] Bakó Géza, op. cit., p. 39.

silvaniei, secuii au aflat aici o populaţie mai veche, băştinaşă, cu care ei au intrat în relaţii de convieţuire, populaţie pe care autorul o denumeşte ceangăi. Pe bază de fapte lingvistice, se constată că în regiunea oraşului Târgu Secuiesc locuia odinioară o populaţie ceangăiască, băştinaşă, anterioară secuilor.

b) Cu timpul, secuii, deţinători ai puterii politice, au asimilat un număr important al purtătorilor graiului ceangăiesc siflant. Deci secuii sunt asimilatorii, ceangăii sunt băştinaşii asimilaţi.

c) în acest proces de asimilare, unele elemente dialectale ceangăieşti, deci şi rostirea siflantă, au pătruns în graiul secuilor de aici şi au rămas până astăzi.

Se ridică întrebarea: cine erau acei locuitori băştinaşi, acei ceangăi care vorbeau siflant? Este evident că, dacă secuii au asimilat numeroşi vorbitori ai

acestui grai, înseamnă că ei nu puteau fi nici secui şi nici maghiari, căci în asemenea eventualitate nu mai era cazul să fie asimilaţi. Atunci cine erau ei, ce neam de oameni erau? Nu puteau fi decât locuitorii băştinaşi ai ţinutului, de la care secuii împrumutaseră toponimul *Kászon*, cu rostire siflantă locală *(Casîn)*. Erau deci români de grai siflant. După asimilarea lor de secui, vechea rostire siflantă începe a se infiltra şi în graiul secuiesc de adopţiune, ca reflex al stratului românesc asupra superstratului secuiesc.

Este necesar să amintim că rostirea *s: ş (sz: s)* nu este de origine nici secuiască, nici maghiară. Ea pătrunde la secui din graiul populaţiei asimilate, adică din limba română. Pe atunci această populaţie nu purta încă denumirea de ceangăi, care i se va da mai târziu de către secui. Rostirea siflantă este ca-

racteristică numai ceangăilor, fiind necunoscută tradiţiei fonetice maghiare şi secuieşti. Ori de câte ori ea apare într-un grai regional maghiar, este vorba de un fenomen fonetic nemaghiar, pătruns în limbă ca rezultat al asimilării unor străini, în cazul de faţă a populaţiei băştinaşe româneşti care rostea *Casîn:* Acest toponim românesc şi, după el, cel maghiar *Kászon*, reprezintă exemple de largă circulaţie, o dovadă documentară că, în sec. XIV şi cu siguranţă şi mai înainte, rostirea cu s era un fenomen fonetic tradiţional în graiul românilor din sud-estul Transilvaniei.

2. Unii locuitori secui din oraşul Vlăhiţa poartă şi astăzi nume de familie cu rostire siflantă *(Minisz, Kozán)*, moştenite de la strămoşii lor români[104]. Cu alte cuvinte, strămoşii actualei popula-

---

[104] Sabin Opreanu, *op. cit.*, p. 71.

ţii secuieşti de aici erau români care înainte de secuizare vorbeau româneşte în grai siflant. După secuizarea lor lingvistică definitivă, această rostire începe a dispărea din graiul de adopţiune, menţinându-se totuşi la cele două vechi nume româneşti *(Minis, Cozan: Miniş, Cojan)*.

3. Din *Codex Bandinus* (1646), aflăm că unii locuitori catolici din localităţile Valea Seacă, Stăneşti şi Cotnari aveau nume de familie româneşti rostite siflant *(Kozokar, Kozan)*[105]. Purtătorii acestor nume erau originari din Transilvania, din regiunile unde exista rostirea siflantă românească. Din această atestare onomastică rezultă că, în sec. XVII, rostirea siflantă transilvăneană începe a se infiltra şi dincoace de Car-

---

[105] V. A. Urechiă, *Codex Bandinus*, p. 105, 112, 125.

paţi, în Moldova.

4. În manualul de conversaţie romano-italiană intitulat *Diverse materie in lingua moldava*, scris de misionarul Antonio Mauro prin 1760[106], constatăm prezenţa graiului siflant la locuitorii catolici din Răchiteni (ţinutul Roman), unde autorul era paroh. Misionarul cunoştea bine limba română şi, de regulă, evită formele prea dialectale. Totuşi, sub influenţa enoriaşilor săi, a adoptat şi unele rostiri siflante, ca de exemplu: *mossa*, după *moasă* (moaşă), *crisma*, după *crîsma* (crâşma), *rosignâ* (verb), după *rusîna* (ruşina), *enselatoare*, după *însălătoare*, *slusba*, după *sluzba* (slujba), *lenes*, *ispasim*, *akusa* etc.

---

106 Carlo Tagliavini, *Alcuni manoscritti sconosciuti di missionari cattolici italiani in Moldavia (sec. XVIII)*, în „Studi rumeni”, IV, 1929–1930, p. 51–104.

Prin urmare, enoriaşii misionarului Mauro, veniţi de curând din Transilvania, vorbeau în graiul lor tradiţional siflant, cu fenomenele fonetice caracteristice *(ş: s* şi *z: j)*.

5. În manuscrisul de la Miclăuşeni, scris pe la începutul sec. XIX cu alfabet cirilic, aflăm opt reţete medicale populare, redactate, în grai local, cu titluri ca: *di săli, di trînzi* (de şale, de trânji)[107]. Aşadar, la începutul sec. XIX, ceangăii din grupul nordic vorbeau în vechiul lor grai transilvănean, aşa cum mulţi dintre ei mai vorbesc şi în zilele noastre [107].

---

[107] Epifanie Cozarescu, *Un manuscrit de folklore médical des alentours de Roman (en Roumanie)*, în *XXII-e Congrès international d'histoire de la médicene. Comptes rendus*, Bucarest, 1970, p. 135–136 [106].

* * *

Din cele arătate până aici rămâne stabilit documentar că graiul siflant este un grai regional românesc vechi, vorbit de populaţia românească din sud-estul Transilvaniei încă din sec. XII-XIII, populaţie care ulterior a fost mai mult sau mai puţin secuizată şi din care o parte a emigrat în Moldova. Prin urmare graiul ceangăilor moldoveni nu reprezintă, cum s-a crezut de unii, un grai degradat, creat recent de o populaţie străină care nu ar putea rosti sunetele limbii române.

Continuitatea istorică neîntreruptă a acestui grai siflant, din sec. XII- XIII până în zilele noastre, demonstrează atât vechimea sa, cât şi originea şi apartenenţa românească transilvăneană a vorbitorilor lui.

Acest grai românesc este unul din cele mai vechi graiuri regionale transilvăne-

ne, care ni s-a păstrat în faza lui fonetică arhaică. Ce cauze istorice au favorizat acest fapt?

Izolarea geografică în care înaintaşii ceangăilor au trăit timp de secole în regiunea Carpaţilor Orientali, în depresiunile Ciucului şi Giurgeului, departe de marile căi de comunicaţie, explică, după principiile geografiei lingvistice, conservarea prelungită a graiului respectiv. La aceasta s-au mai adăugat o serie de cauze istorice. Ca urmare a procesului de secuizare confesională şi lingvistică, românii catolici secuizaţi se izolează de conaţionalii lor ortodocşi. Deoarece, în acea epocă, diferenţierea confesională se interpunea ca un izolator puternic, graiul lor românesc se constituie încetul cu încetul în arie dialectală separată, care participă în măsură mai slabă sau nu participă deloc la schimbările lingvistice ce se vor produce în alte gra-

iuri. Când, într-o epocă mai nouă, rostirea arhaică dispare la românii din sud-estul Transilvaniei, ea se menţine încă în aria proprie a graiului românilor catolici secuizaţi. După emigrarea acestora în Moldova, aceeaşi deosebire confesională favorizează din nou izolarea lingvistică. Ca şi portul românesc, graiul lor siflant se menţine şi aici cu tenacitate, ca un semn distinctiv al apartenenţei lor confesionale.

„Asă sî grăieŝĉi la noį la catoliŝ”, obişnuiesc a spune unii vorbitori bătrâni, spre a motiva deosebirile de rostire faţă de graiul moldovenesc.

În zilele noastre, datorită contactelor frecvente cu moldovenii, acest grai se integrează încet în graiul moldovenesc, şi împreună cu acesta, în limba română comună. Dar vorbitorii bătrâni, în special femeile, nu renunţă la el.

Precum se vede, cunoaşterea graiului

românesc ceangău, de o vechime atât de respectabilă, poate fi utilă şi azi pentru cunoaşterea istoriei limbii române, confirmând adevărul că, pentru reconstituirea stadiilor de limbă anterioare sec. XVI, „ne poate servi şi cel mai neînsemnat – în aparenţă – grai regional[108].

Un alt exemplu, interesant de astă dată pentru tot spaţiul romanic, îl constituie conservarea în acest grai a termenului de înrudire *ler, lerule, leru-ńeu*, cu înţeles de „cumnat" [108], ceea ce dovedeşte că termenul, deşi dispărut astăzi din limbă, trebuie să fi circulat odinioară în dacoromână, astfel explicându-se, poate, toponimul *Lereşti* (jud. Argeş) şi numele de familie *Lerescu, Lereanu*. Termenul acesta de

---

108 Emil Petrovici, *Studii de dialectologie şi toponimie*, Bucureşti, 1970, p. 104.

origine latină (< lat. *levir, leviri)* a dispărut în decursul timpului, în concurenţă cu sinonimul *cumnat* (< lat. *cognatus)*, dar s-a menţinut în varianta dialectală a ceangăilor. Atestat ca termen de înrudire şi în *Digestele* lui Justinian[109], el nu s-a păstrat în nicio limbă romanică, a dispărut şi din română, în schimb îl aflăm şi astăzi în graiul românesc al ceangăilor. În consecinţă, am crezut că studierea acestui grai nu este lipsită de interes pentru lingvistica română, deşi abordarea, după aproape un secol de dialectologie românească, a unui grai necunoscut, şi încă a unui grai al ceangăilor, consideraţi de obicei de origine maghiară, ar putea să apară ca o încercare temerară. Lucrări ştiinţifice prestigioase, ca atlasul lingvistic al lui Gustav Weigand şi *Atlasul limbii româ-*

---

109 Vezi *infra,* p. 90–92.

ne, nu înregistrează acest grai regional. Lingvişti maghiari valoroşi, ca Gábor Szarvas şi Mózes Rubinyi, erau încredinţaţi că ceangăii au deprins a vorbi româneşte de la moldoveni. Fără un control sumar al faptelor invocate şi al argumentaţiei, această teză a fost adoptată, cel puţin tacit, şi de către unii istorici şi lingvişti români, care vedeau în ei pe singurii specialişti incontestabili în această problemă. De aceea majoritatea lucrărilor istorice, lingvistice şi geografice româneşti prezintă pe aşazişii ceangăi ca o populaţie ungurească[110].

---

[110] Un singur exemplu: George Ioan Lahovari, C. I. Bratianu şi Grigore G. Tocilescu, *Marele dicţionar geografic al României*, I-V, Bucureşti, 1898–1902, în care populaţia satelor catolice din Moldova este considerată de origine ungurească.

Singuri Iosif Petru M. Pal şi Petru Râmneanţu, folosind alte criterii de cercetare, afirmă în mod explicit originea lor românească. Plecând de la premise istorico-etnografice sau biologice, ajutaţi şi de intuiţia lor, cei doi cercetători au ajuns la concluzia că această populaţie aparţine etniceşte neamului românesc. Dacă, în acel timp, lingviştii ar fi cunoscut şi valorificat şi graiul ei românesc, această concluzie ar fi devenit certitudine ştiinţifică. Dar tirania prejudecăţilor era atât de absolută, încât nimeni nu s-a gândit să studieze acest grai. Informaţiile pe care le posedăm astăzi cu privire la acest original grai românesc au lărgit considerabil orizontul nostru ştiinţific şi au deschis perspective noi asupra acestei controversate probleme.

III. Cercetările lui Gábor Szarvas cu privire la graiul ceangăilor

Gábor Szarvas este primul cercetător ştiinţific al graiului unguresc ceangău. Contribuţia lui ar fi fost cu mult mai mare, dacă ar fi extins cercetarea şi asupra graiului românesc vorbit de marea majoritate a ceangăilor. În acest caz, el ar fi putut stabili o serie de interferenţe fonetice între cele două graiuri, românesc şi unguresc, care l-ar fi condus la unele concluzii foarte preţioase pe plan istoric şi lingvistic. Din păcate, lucrurile nu s-au petrecut aşa şi astfel „enigma” fenomenului ceangău a rămas nedezlegată.

Deşi lingvist erudit şi experimentat, Gábor Szarvas nu s-a putut ridica deasupra prejudecăţilor contemporanilor săi. Valahizată de-a binelea în ceea ce priveşte portul şi obiceiurile, această

populaţie este binişor valahizată şi lingvistic în partea de nord şi este bilingvă în partea de sud, unde bărbaţii vorbesc până la unul şi ungureşte şi româneşte. Acestea sunt constatările sale la faţa locului[111]. Despre graiul românesc nu ne dă niciun amănunt, în schimb, analizând caracterele fonetice ale graiului unguresc, el se convinge repede că ceangăii rostesc vocalele acestui grai într-un mod cu totul particular. Şi pe bună dreptate, deoarece oricine-l cunoaşte îşi dă seama că sistemul lui fonetic este deosebit de cel maghiar. Ceangăii nu pot rosti vocalele tipice ungureşti, *a, é, ö, ő, ü, ű*, pe care le evită sau le înlocuiesc cu alte vocale. Cuvântul *füstös* „afumat” se rosteşte *fisztësz* (fistăs) în graiul lor. Sibilanta maghiară *s* (rom. *ş)* se rosteşte *sz* (rom.

---

[111] Szarvas Gábor, *op. cit.*, p. 1.

s), după vechea rostire siflantă românească. Dentala *t*, urmată de vocalele *i*, *y*, se rosteşte *cs* (rom. *ĉ)* şi altele. Care este cauza, care este originea acestei rostiri? Una singură: toate aceste fonetisme ciudate (pentru urechea maghiarilor) sunt fenomene fonetice româneşti, foarte naturale pentru urechea vorbitorilor români. În decursul procesului de secuizare, românii transilvăneni denumiţi mai târziu ceangăi au deprins limba maghiară, dar nu s-au putut acomoda cu sistemul său fonetic de tip fino-ugric, înlocuindu-l cu cel al graiului lor românesc. Astfel s-a născut un grai unguresc amestecat, numit de secui *csángó*[112], pe care Szarvas l-a studiat destul de sumar şi unilateral, fără a examina cât de puţin şi graiul românesc al ceangăilor pe care îi con-

---

112 Vezi anexa I, p. 98–100.

sidera „valahizaţi”. Poate că lingvistul maghiar nici nu cunoştea sau cunoştea prea puţin limba română şi cu atât mai puţin graiurile româneşti. Împrejurarea explică, dar nu justifică eroarea lui, care a derutat atâtea generaţii de cercetători maghiari, rămaşi cu convingerea greşită că ceangăii sunt maghiari veritabili, care au învăţat româneşte de la moldoveni. El nu cunoaşte sau nu vrea să folosească noţiunea de români secuizaţi.

Se înţelege că, în patria sa, concluzia acestui lingvist a fost considerată ca ultimul cuvânt al ştiinţei. În stadiul cunoştinţelor de atunci nu s-a găsit nimeni, nici la noi, nici în străinătate, care să prezinte starea de fapt şi să combată această eroare. Oficial şi teoretic, întreaga evoluţie istorică a ceangăilor a fost denaturată, inversată, răsturnată, din români secuizaţi în Transilvania, ei

au ajuns să fie prezentaţi ca maghiari românizaţi în Moldova. Procesul de secuizare s-a metamorfozat în proces de românizare. Astfel s-a statornicit în ştiinţă teza cu privire la originea maghiară a ceangăilor, adoptată de cei mai mulţi istorici şi publicişti maghiari şi preluată ca o axiomă de mulţi autori români[113].

Eroarea aceasta o face şi Sever Pop, unul dintre cei mai valoroşi dialectologi români. Conformându-se opiniei încetăţenite cu privire la ceangăi, lingvistul clujean scrie următoarele despre portul

---

[113] Mikecs László, *op. cit.*, p. 330–399, semnalează 242 titluri de lucrări referitoare la ceangăi, scrise în majoritate de autori maghiari. Niciuna din ele nu se ocupă de graiul lor românesc. Din 1941 şi până în prezent, numărul acestora a crescut considerabil.

şi limba lor: „Par leur costume et leur maniere de parler ils sont entierement assimilés aux roumains”[114]. Adică fondul originar românesc al acestei populaţii este interpretat ca o consecinţă a asimilării. Eroarea se explică prin faptul că, în această problemă, ştiinţa românească din trecut a rămas tributară ştiinţei maghiare. Ea s-ar putea datora, în parte, şi limitării cercetării numai la aspectele de suprafaţă, deoarece mulţi dintre ceangăi, mai ales cei tineri, care vorbesc bine şi moldoveneşte, ascund graiul propriu în faţa străinilor, pentru motivul că aceştia fac haz şi râd de rostirea lor „sâsâită”[115].

---

[114] Sever Pop, *op. cit.*, p. 178 [109].

[115] În legătură cu „ascunderea” graiului părintesc, avem o experienţă mai veche, de altă natură, cu elevii ceangăi din secuime. Prin anii 1926–1930, unii dintre aceşti elevi

de la liceul Status-ului romano-catolic din Târgu Mureş răspundeau foarte slab sau aproape nimic la orele de limba română, motivând că nu înţeleg, că nu ştiu românește. Am luat notă de aceasta şi, ca urmare, am acordat acestor elevi toată bunăvoinţa şi o atenţie specială la predarea lecţiilor. Dar cu toate silinţele depuse, cu toate pretenţiile noastre minime, progresele nu se vedeau deloc. Până când într-o zi unul dintre elevii secui, văzând inutilitatea ostenelilor noastre şi plictisit de această comedie, îl dă de gol pe colegul său ceangău în felul următor:

— Ştie, domnule, românește, că la ei (la ceangăi) vorbesc în casă românește. Şi îl provoacă, adresându-se în ungureşte respectivului:

— Spune drept, tu acasă nu vorbeşti românește cu bunică-ta? Nu te-am auzit eu? Spune adevărul!

Apoi iar către noi: — Ştie, domnule, românește, dar se preface că nu ştie, şi dum-

neavoastră vă pierdeţi vremea cu el.

Iritat, am crezut că e vorba de o farsă şcolărească de prost gust, care nu poate rămâne fără urmări. Dar obişnuitul doi în catalog nu ni s-a părut măsura cea mai indicată. Am bănuit că farsa aceasta trebuie să aibă un tâlc. Într-o pauză l-am luat pe băiat cu binişorul. Până la urmă şi-a recunoscut vina: — Ştiu româneşte, domnule! Am minţit că nu ştiu şi vă rog de iertare... Dar aşa este aici la noi, nu ştiu cum să spun, nu pot să vă explic.

Şi elevul ezită, tace. Apoi, din vorbă în vorbă, am înţeles că unii elevi ceangăi se arată a fi secui neaoşi, că nu ştiu nicio boabă româneşte, spre a nu fi suspectaţi şi acuzaţi de colegii lor secui că, vorbind bine limba română, în sufletul lor au rămas tot români. Aşa că băieţii se sileau în toate chipurile să demonstreze că ei sunt secui şi „cu sufletul", de aceea simulau că nu ştiu româneşte. Atunci am înţeles...

Din această tragică comedie umană,

IV. Dualismul fonetic transilvano-moldovenesc. Cercetări recente (1950–1970)

Dacă lingviştii maghiari au studiat în mod exclusiv problema graiului unguresc (vorbit de o minoritate dintre ceangăi), noi ne-am propus să cercetăm graiul românesc (vorbit de marea lor majoritate). Cu scopul de a verifica ceea ce rămâne valabil din cercetările mai vechi despre ei şi de a constata cum vorbesc în zilele noastre, între anii

---

oglindă a epocii, ca şi din alte împrejurări, am înţeles că unii ceangăi din secuime, deşi secuizaţi, în casă mai folosesc încă limba română a strămoşilor lor. Ne-a rămas întipărită în minte replica sinceră a elevului secui, că „la ei vorbesc *în casă* româneşte…”

1950–1970 am întreprins unele investigaţii de limbă în satele: Gherăeşti, Hălăuceşti, Barticeşti, Săbăoani, Pildeşti, Răchiteni, Butea, Fărcăşeni, Oţeleni, Sagna, Buruieneşti, Rotunda, Adjudeni şi Tămăşeni (din grupul nordic), Prăjeşti, Văleni, Mărgineni, Luizi-Călugăra, Valea Seacă, Valea Mare, Lespezi, Dărmăneşti şi Faraoani (din grupul sudic).

Faţă de atâtea versiuni, de atâtea păreri şi ipoteze contradictorii care circulă pe seama lor, atât în literatura de specialitate maghiară cât şi în opinia cărturarilor noştri, scopul urmărit în cercetările întreprinse a fost întreit:

a) să ne convingem pe bază de fapte dacă mai există sau nu la ei un grai românesc propriu, deosebit de cel moldovenesc;

b) dacă un asemenea grai există şi astăzi, atunci să stabilim după acelaşi

criteriu caracterele sale fonetice predominante.

c) să ne formăm o convingere riguros ştiinţifică, dacă ei reprezintă o populaţie maghiară deznaţionalizată şi asimilată de români (teza lui Gábor Szarvas) sau e vorba de o populaţie de români transilvăneni, care au trecut odinioară prin cunoscutul proces de secuizare.

Cercetările au fost extinse mai ales în satele grupului nordic, unde ceangăii au trăit departe de orice influenţă secuiască, spre deosebire de cei din grupul sudic, unde contactul cu secuii se menţine încă, influenţând vorbirea lor dialectală.

În consecinţă, investigaţiile noastre au urmărit particularităţile fonetice cele mai caracteristice ale graiului lor românesc şi sistemul său fonetic, în opoziţie cu acelaşi sistem al graiului moldovenesc. Nu am insistat asupra

fenomenelor fonetice comune cu ale acestui grai, de exemplu palatalizarea labialelor, fenomen cunoscut şi graiurilor transilvănene şi celor moldoveneşti.

În satele bilingve, de exemplu la Săbăoani, unde o parte din populaţie vorbeşte şi ungureşte, observaţiile s-au extins şi asupra sistemului fonetic al acestui grai, spre a identifica fenomenele fonetice împrumutate din graiul românesc ceangău.

Am urmărit şi particularităţile lexicale ale graiului, mai ales câteva arhaisme de origine latină, precum şi unele regionalisme de origine transilvăneană.

În sfârşit, am urmărit şi unele elemente de folclor: basme, colinde, urături, zicători, proverbe.

Am luat contact cu persoane de toate categoriile, adunând observaţii, fapte de limbă, informaţii şi păreri ale vorbitorilor. Toate constatările le făceam cu

prilejul conversaţiilor cu oamenii, care de obicei nici nu bănuiau că sunt puşi sub observaţie. Când informatorul avea chef de vorbă, devenind mai comunicativ, foloseam metoda întrebărilor directe: Cum spuneţi la cutare lucru? Cum rostiţi cuvântul cutare? Cum rostesc femeile bătrâne? De ce tinerii rostesc într-un fel (de ex. *injăcţie)*, iar bătrânii altfel *(inzăcţie)?* De ce în casă vorbiţi cu *s, z* (de ex. *săd, cozoc)*, iar la căminul cultural nu vorbiţi astfel (am observat că aceeaşi persoană rosteşte şi *şăd, cojoc)?* Cine vorbeşte mai frumos, dvoastră sau moldovenii? Etc.

Întrebările variau după împrejurări, iar răspunsurile variau şi ele de la om la om. Dar din totalitatea lor ne puteam da seama despre stadiul fonetic al acestui grai, despre integrarea lui progresivă în graiul moldovenesc şi despre acest important fenomen lingvistic: du-

alismul dialectal al vorbitorilor. După diferitele situaţii de comunicare, oamenii folosesc graiul lor propriu în familie şi în relaţiile dintre ei, iar graiul moldovenesc în contact cu străinii. Am observat prestigiul de care se bucură, în ochii lor, graiul moldovenilor, care „grăiesc mai frumos ca noi”. Uneori în decursul conversaţiei apăreau unele cuvinte neobişnuite (de ex. *polozănie, vintrîşel)*, alteori câte o expresie rară (de ex. *nu ĉi maį ńisăli atîta)*, asupra cărora ceream explicaţii. Altă dată, mai rar, se auzea câte un fonetism arhaic: *l’e sama, măį băieĉi* (ia seama, măi băiete), ca un ecou întârziat din vremuri apuse[116].

---

116 Într-o zi mă aflam în familia unui cunoscut din Săbăoani. La un moment dat îşi face apariţia pe masă o sticlă de vin, împreună cu invitaţia: — *L’e ĝi be, domnule,*

l'e ĝi be, nu ĉi-nĝié... (ia de bea, nu tembia). Am răspuns desigur invitaţiei, dar rostirea aceasta mi s-a părut foarte ciudată. Era vorba de o formulă veche de invitaţie, folosită la mese cu oaspeţi străini.

Întreb: — De unde aţi auzit vorbele astea *l'e ĝi be?*

— Aşa spunem noi, oamenii bătrâni, dar tinerii spun altfel, după moda nouă. Poftiţi, serviţi! Se schimbă lumea, se schimbă şi vorba oamenilor (răspunsul este redat în limba literară).

Fonetismul arhaic *l'e,* cu *l'* (muiat), adică *ţe* (ia < *a lua),* aflat în vorbirea unor oameni despre care se spune că sunt unguri şi că ar fi fost asimilaţi recent de români, ne-a uimit din prima clipă. De unde cunoştea omul meu asemenea rostire veche? Explicaţia lui era simplă. „Aşa spunem noi, oamenii bătrâni".

Odinioară, în urmă cu secole, limba română cunoştea imperativul *l'e* cu *l'* (muiat), apoi, prin sec. XVI —XVII, limba a evoluat

Cu ocazia investigaţiilor noastre am apelat la cei mai valoroşi informatori, la

---

la forma de rostire regională actuală *ję*. Dar de atunci au trecut circa trei-patru secole. Iar vorbitorul nostru din Săbăoani, presupus a fi ungur, foloseşte încă forma arhaică *l'e* a dacoromânei medievale. Problema care se ridică, problemă emoţionantă prin semnificaţia ei istorică, este aceasta: de unde ştiu vorbitorii din Săbăoani a folosi fonemul *l'*, după rostirea limbii române anterioare sec. XVI, când acest fonetism a dispărut din graiul moldovenesc? E clar că aceşti vorbitori, care reprezintă noua stratificare de locuitori aşezaţi aici în sec. XVIII, nu au primit fonetismul de la moldoveni, ci l-au adus din patria lor de origine, din Transilvania. Prin urmare presupuşii unguri nu sunt unguri, ci sunt români transilvăneni, care din graiul strămoşilor mai păstrează încă rostirea veche dacoromână *l'eų, l'ei, l'e*. Fonetismul acesta este în curs de dispariţie, supravieţuind numai în câteva sate.

bătrâni, mai ales la femeile fără ştiinţă de carte [110], care conservă cu tenacitate graiul generaţiilor trecute. Cu niciun preţ nu se abat de la tradiţie. *„Asă-ţi la noi, alfeli nu ŝĉim sî grăim, nu puĉem”*, obişnuiesc a spune femeile. Cele mai multe vorbesc în graiul lor în orice împrejurare, deoarece nu şi-au însuşit graiul moldovenesc. Dacă reuşeşti să le câştigi încrederea, să le faci comunicative, lucru destul de greu, sunt informatoare excelente.

Am urmărit şi cum vorbesc tinerii, spre a ne da seama în ce direcţie evoluează graiul acestora.

Am constatat mai departe că folclorul acestei populaţii nu este prea bogat [111]. Nu am aflat lucruri remarcabile în genul epic. Ceea ce se putea auzi erau poveştile cunoscute din cărţile şcolare. Ici-colo unele reminiscenţe, unele strofe desprinse din ceea ce se

pare că a existat odată. Cântecele populare auzite erau din cele obişnuite în circulaţia curentă. Numai urăturile şi colindele dovedeau o vechime şi o vitalitate mai puternică[117].

* * *

În legătură cu dualismul fonetic al ceangăilor din Moldova, prin care înţelegem că ei, ca românofoni, se folosesc alternativ de graiul transilvănean şi de cel moldovean, dificultatea principală ce se ridică în calea cercetătorilor o

---

[117] În ajunul Crăciunului şi mai ales al Anului Nou, satele lor vuiesc de *corinde* şi *corindători:*

Noi vińim ĝin Ţaligrad,
Mulĉi drumurį am unblat,
Mulĉi cas-am corindat
Şi pornim la alĉi saĉi,
Rămâńeţ cu sanataĉi...

constituie împrejurarea la care ne-am mai referit, că nu vorbesc în graiul lor propriu decât între ai casei, cu rudele şi prietenii, cu oamenii din acelaşi sat. Dacă se află printre ei vreun străin, atunci vorbesc moldoveneşte sau cât mai literar cu putinţă. Îndeosebi tinerii, dintre care cei mai mulţi sunt absolvenţi ai şcolii generale, ţin cu tot dinadinsul să demonstreze cât de bine şi-au însuşit în şcoală limba literară.

Pentru a afla elemente din graiul lor tradiţional, cercetătorului îi trebuie multă răbdare şi trebuie să se apropie îndelung de informatorii cercetaţi, de dorit fiind să locuiască un timp între ei, spre a putea astfel observa folosirea acestui grai al căminului, foarte diferit de cel moldovenesc.

Autorul, care a întreprins cercetările sale şi pentru a verifica o serie de date pe care le deţinea din propria sa expe-

rienţă lingvistică, a întâmpinat şi el unele dificultăţi. Ferindu-se să vorbească cu cei anchetaţi altfel decât în limba literară, a trebuit să aştepte mult până ce a auzit bunăoară la gazda sa Petre Agu din Buruieneşti, mai întâi la femei, pronunţii de felul lui *părecî, frunĉi, socoĉalî, lapĉi*, necunoscute graiului moldovenesc, dar bine atestate, cum ştie toată lumea, în partea centrală şi de nord a Transilvaniei şi în Banat[118] [112]. Lucrul acesta se petrecea

---

[118] Am observat astfel că, pe măsură ce deveneam mai mult un familiar al casei, gazdele mele preferau să evite şuierătoarele *ş, j,* înlocuindu-le cu *s,* respectiv *z: closcî, sanţ, săpĉi, coazî, cozoc, grizî, zurnal, baraz.* Am fost curios să-l chestionez pe informatorul meu asupra celor observate, întrebându-l:

— Bade Agule, d-ta ai trăit prin Transilvania?

— Nu! îmi răspunde.

— Ai trăit prin Banat, prin Oltenia?

— Nu!

— Văd că rostiţi cuvintele ca prin Transilvania, ca prin Banat. De pildă, am auzit că nevasta d-tale spune *closca cu puişorį* (cu *s*), iar d-ta spui *cloşca cu puişori* (cu *ş*). De unde vine deosebirea asta?

Omul îmi explică în grai moldovenesc, redat de noi în limba literară:

— Noi în casă grăim altfel, după obiceiul bătrânilor. Cu nevasta şi cu mama nici nu pot grăi decât aşa cum ştiu ele, ca bătrânii din vremea veche, cum se vorbea mai demult la noi, la catolici.

— Dar cu mine de ce nu grăieşti tot aşa?

— Cu d-ta e altă socoteală, nu eşti om de casă. Cu d-ta grăiesc mai *modificat*, că dacă oi grăi ca bătrânii mă tem că ai să râzi de mine. Şi apoi graiul bătrânilor nici nu-i aşa de frumos, domnule. Ei grăiesc cu *s*, cu *z*, ca oamenii cei vechi de demult, care nu ştiau carte. Acuma s-a mai deşteptat lumea,

la fel şi în celelalte familii din Buruienești, ca şi în alte sate, cum aveam să constat mai apoi.

De atunci mi-am ales informatorii mai mult dintre bătrâni, în special dintre femei, deoarece ele reprezintă elementul cel mai conservator în materie de limbă. Graiul lor, ca valoare de autenticitate, este incomparabil mai preţios, mai reprezentativ, decât graiul celor tineri, care şi-au însuşit în parte graiul

---

avem şcoli mai multe, acuma se grăieşte mai frumos. Tinerii râd de vorba bătrânilor, nu le mai place [113].

Cum se vede, omul nu avea o părere prea bună despre graiul bătrânesc pe care îl vorbea şi el în casă cu familia lui, cu consătenii, dar de care se jena şi îl evita faţă de străini. Cu aceştia el folosea sistemul fonetic al graiului moldovenesc, care i se părea mai frumos. Badea Agu trecea cu cea mai mare uşurinţă de la o pronunţare la alta.

moldovenesc.

Coexistenţa a două sisteme fonetice distincte, în vorbirea aceleiaşi persoane, reprezintă un fenomen de limbă de o mare semnificaţie istorică. Ea denotă o populaţie care a fost transferată sau a emigrat de bună voie dintr-o zonă dialectală în alta, unde, ca urmare, a deprins cu timpul şi graiul zonei respective, fără a uita însă graiul ei propriu.

B. DESCRIEREA GRAIULUI – FONETICA

Consideraţii preliminare

Graiul românesc ceangău se distinge prin câteva particularităţi fonetice proprii, necunoscute graiului moldovenesc. Dacă ceangăii ar locui *din veci* în

Moldova, cum consideră Radu Rosetti[119], astăzi ei ar trebui să vorbească curat moldoveneşte.

Principalele caracteristici fonetice care îl diferenţiază net de graiul moldovenesc sunt trei:

1. Africatizarea dentalelor *t, d* urmate de *e, i*. De exemplu: *frunĉi, munĉi, fraĉi, minĉįos, ĝinĉi ĝi lapĉi*.

2. Rostirea siflantă *s: ş* şi *z: j*. De exemplu: *sărpi* (pl. *sărk'*), *săsî, cozoc, coazî, zaluzăli*.

3. Conservarea lui *l'* (muiat) netrecut la *į*, atestată la verbul *a lua: eu l'eų, tu l'eį, el l'e, ei l'eų*.

Graiul cunoaşte şi unele fenomene

---

[119] Radu Rosetti, *Despre ungurii şi episcopatele catolice din Moldova*, în „Analele Academiei Române. Memoriile Secţiunii Istorice", seria II, tom. XXVII, 1904–1905, p. 248.

fonetice comune cu graiul moldovenesc: palatalizarea labialelor *p, b, f, v, m*, închiderea vocalelor finale *ă, e* la *î, i (casî, curĉi)* şi altele, cunoscute şi graiurilor transilvănene răsăritene, asupra cărora nu ne vom opri.

Cele trei fenomene menţionate, dintre care primele două foarte frecvente, îi conferă o individualitate proprie africatizantă şi siflantă transilvăneană, cu mult mai marcantă şi mai caracteristică decât particularităţile care diferenţiază, de exemplu, subdialectul moldovenesc de cel muntean.

În consecinţă, observaţiile noastre vor stărui asupra celor trei fenomene, reprezentând aspectele fonetice principale moştenite din vechea lui bază dialectală transilvăneană.

Să le cercetăm pe rând.

1. Africatizarea dentalelor t, d (+ e, i)

Graiul ceangău nu cunoaşte oclusivele dentale *t, d* urmate de *e, i*, caracteristice Românei comune, nici *t', d'*, dorsopalatalele întâlnite în Crişana şi Maramureş [114], ci, după cum am arătat mai înainte, numai *ĉ, ĝ* africate, ca în unele zone din Transilvania şi în Banat: *minĉi, saĉi, bucaĉi, feĉi, carĉi, parĉi, părinĉi, miĉiĉel, conĝeį, borĝeį, dreptaĉi, bunataĉi, spaĉi, gînĝesc, ŝĉiu, pofĉim, ĉi ĉemį, puĉem, Arĝal, Cucuĉenį, Sîreĉi* (Sirete), *Ĝalu lu Vodî* etc.

Rostirea africată a dentalelor *t, d* imprimă graiului o fizionomie fonetică tipic transilvăneană. Iată câteva texte cu asemenea, rostire[120]:

---

[120] Folosim o transcriere fonetică simplificată pe baza *Atlasului lingvistic român.* <nota V.M.U.>.

Cuza *ń-o* făcut *dreptaĉi*,
Dumnedău sî-i facî *parĉi*.

Ĝižaba, ĉi scoli *ĝi noapĉi*,
Dacî n-aį noroc ńiŝ *parĉi*...

Druŝĉili ca muŝĉili
Prăpăĝesc gălušĉili...

Trăsńascî-*ĉi* *puĉerea* lu Dumnedău Sfântu!

N-aį ńiŝ o *socoĉalî*-n capų tău, măi *băieĉį*. Įe sama, *sîleŝĉi-ĉi* la-nvăţăturî, fătu-ńeu, cî *minĉa-į puĉerea* omuluį, nu coarnili, ca la *źiĉi*... Vorba šeluįa:

Batî-ĉi puŝĉiįa minĉi,
Cî n-aį fos măį *ĝinăinĉi*...
Ĝiń-į *ĝi* omu *minĉos*,
Cî įel umblî cu folos.

Cî *minĉi* ai *ĝistulî*, fărî *ĝicît* nu-į tătî buân. Bagî-ţ în cap ši-ţ spuį, cî munca-

ị liacu sărâșiịi, nu źoaca, nu *proșĉiịa*. Sî măị ţâị *minĉi* una, cî *ĝin* boalî cî scolị, *ĝin* beţâịi *ĉi tredâșĉ*, da *ĝin proșĉiịi* nișcacum. *Tredâșĉi-ĉi* sî pun-*ĉi* pi *carĉi*, cî cu fotbalu sî cu ţâgara ńimi nu s-o ferișit la igzamin. Sî dacî nu înţălez *ĝi* vorbî bunî, ịeu oị *șĉi* sî grăịesc sî alfelị. Aud?...

Rostirea africatizantă a consoanelor *t, d (+ e, i)* a fost transmisă şi graiului unguresc ceangău. Locuitorii bilingvi din Săbăoani rostesc în ungureşte pe *t + y, i* ca *cs (ĉ)*, de ex. *kutya* „câine” se rosteşte *kucso* (cučo), *mi atyánk* „tatăl nostru” se rosteşte *mi ocsánk* (mi očanc).

Copiii ceangăi învaţă la şcoală să citească şi să recite versurile după fonetica limbii literare. Scăpaţi de sub influenţa imperativă a şcolii, la terminarea ei, sub influenţa mediului familial,

revin la rostirea lor tradiţională[121] [115].

---

[121] Am ascultat cândva un copil recitind versuri după fonetica graiului de acasă:

Pi o stâncî niagrî, într-on veki *caŝĉel,*
Unĝi curźi-n vali on râų *miĉiĉel...*
On orolźu sunî *napĉa źumataĉi,*
La *caŝĉel* în poartî oari ŝâni *baĉi?*

— Bravo, ai spus foarte bine poezia. Dar trebuie să rosteşti cuvintele aşa cum ai învăţat la şcoală: *castel, mititel.* Şi cum te cheamă?

— Mă chiamî *Sĉefănicî* Anton.

— Foarte bine. Acum să rosteşti frumos ca la şcoală: Şte-fă-ni-că.

— Aşa nu *ŝĉiu* sî spuį.

— Încearcă şi vei vedea că ştii. Vezi ciocolata asta? Dacă spui frumos cum te cheamă... Băiatul măsoară din ochi ispita, se răzgândeşte... Ciocolata se dovedeşte mai puternică decât tradiţia. Cu o sforţare vădită, de parcă ar fi înghiţit o doctorie, rosteşte apăsat: *Şte-fă-ni-că.*

Prezenţa fenomenului africatizării dentalelor în graiul ceangău ne aminteşte de fenomenul similar din Transilvania şi Banat şi justifică concluzia că între acest grai şi graiurile unor transilvăneni trebuie să fi existat într-o epocă mai veche un contact lingvistic, o relaţie de origine, o legătură de viaţă comună şi să fi avut acelaşi element etnic, căci o concordanţă fonetică atât de caracteristică şi consecventă nu poate fi un produs al întâmplării. Faptul că ceangăii vorbesc de secole românеşte cu fenomene caracteristice graiurilor transilvănene demonstrează originea lor românească transilvăneană. Iar dualismul fonetic actual, confirmând această concluzie, are o semnificaţie istorică precisă: înainte de a deprinde graiul moldovenilor, ei vorbeau în graiul lor regional transilvănean.

Când Radu Rosetti, de acord cu unii

autori maghiari, afirmă că ceangăii locuiesc *de veci* în Moldova, adică din epoca întemeierii principatului sau chiar mai dinainte, el afirmă implicit o imposibilitate lingvistică. Este cu neputinţă de conceput că, în decursul unei convieţuiri cu moldovenii, presupuse de şase-şapte secole, ei nu s-ar fi acomodat cu graiul acestora, ci ar fi dezvoltat un sistem fonetic propriu, cu fonetisme deosebite de ale celor cu care convieţuiesc de un timp atât de îndelungat, în schimb identice cu ale unor graiuri româneşti din Transilvania şi Banat. Dacă ei ar fi unguri care locuiesc *de veci* în Moldova, desigur că demult ar fi fost asimilaţi de moldoveni şi astăzi ar vorbi curat moldoveneşte. Spre a ne convinge despre aceasta, să analizăm cazul ceangăilor de origine secuiască de pe valea Trotuşului. Aceşti refugiaţi secui, denumiţi şi ei

impropriu ceangăi, s-au stabilit aici în urma evenimentelor sângeroase de la Madefalău (1764). În decurs de două secole, cei mai mulţi dintre ei au deprins atât de bine graiul moldovenesc, încât nici nu pot fi deosebiţi de moldoveni. Atunci cum să ne explicăm faptul că ceangăii români de pe valea Siretului, în special cei din grupul nordic, nu vorbesc nici acum în familie decât în graiul lor propriu, nu în cel moldovenesc? Răspunsul este limpede: pentru că ei încă din Transilvania vorbeau graiul pe care îl vorbesc şi astăzi, pe când secuii la care ne-am referit au învăţat româneşte după stabilirea lor în Moldova. Eroarea lui Radu Rosetti şi a altor istorici se datoreşte faptului că ei îi consideră ceangăi pe locuitorii vechilor aşezări catolice moldovene din sec. XIII-XVII, or ceangăii apar aici numai în sec. XVIII.

2. Rostirea siflantă (s: ş şi z: j)

Cel mai caracteristic fenomen al graiului ceangău este rostirea siflantă *(s* în loc de *ş* şi *z* în loc de *j)*, denumită popular *sâsâită* (germ. *gelispelt*, ung. *sziszegő)*. Vorbind de acelaşi fenomen în graiul unguresc al ceangăilor, Petru Zöld se exprimă astfel: „quamquam hanc *multo blesius* efferant quam nos”[122], pronunţă foarte peltic (germ. „sehr unangenehm”)[123].

Ceangăii din Moldova sigmatizează şi africatizează orice cuvinte româneşti sau străine ar auzi. Moara lui *Schuller* (un mecanic german de pe vremuri) se numea moara *Suleŗiuluį* în graiul popu-

---

[122] Veszely, Imets és Kovács, *op. cit.*, p. 58.

[123] *Reise nach der Moldau*, p. 98.

laţiei din Butea. Un contabil, *Le Faucher*, elveţian de origine, era numit *Lifosărţu*, iar dr. *Le Page*, medic veterinar de origine franceză, era *doftoru Lăpazu*. Misionarului italian *Corradini* i se spunea *părinĉili Coraĝinu*. Chiar imnul latinesc *Te Deum laudamus* era rostit *Ĉe Ĝeum* de bătrânul dascăl Gârleanu, prin 1920–1921[124]. În zilele noastre

---

[124] Am cunoscut mai demult câteva eleve originare din satele catolice din fostul judeţ Roman, care urmau cursurile Institutului Notre Dame de Sion din Iaşi. În primii ani de şcoală, când scăpau de sub supravegherea călugăriţelor, aceste eleve obişnuiau a rosti limba franceză după tradiţia siflantă a graiului lor românesc de acasă. Astfel: *saque zour* (chaque jour), *zamais* (jamais), *ze ne sais pas* (je...), *ze m'en vais au zardin* (je... jardin), rostire care li se părea mai uşoară şi mai firească decât cea franceză [116].

apoi, poţi auzi la orice pas rostiri ca: *soferï, sanĉierï}, săĝinţî, presăĝinĉi, parĉid, girecţîiţi, zurnal, ambalaz, Cluz, Ĉecuŝ, Ĝeva, Ĉimisoara* etc. etc. [117].

a. Vechimea fenomenului

Sigmatismul nu este atestat în niciunul din monumentele literare ale sec. XVI, semn că fenomenul era sporadic şi se păstra în unele localităţi izolate, departe de marile căi de comunicaţie. O seamă de nume vechi româneşti în rostire siflantă s-au transmis şi graiului secuiesc, în care au rămas până în zilele noastre (Kászon, Minisz, Kozán, Kozokár)[125].

O zonă izolată, în care populaţia folosea această rostire, era şi zona muntoasă din sud-estul Transilvaniei (Ciuc,

---

[125] Vezi *supra*, p.

Giurgeu, Trei Scaune), patria originară a multor ceangăi din Moldova[126]. Cercetările referitoare la istoria limbii române nu amintesc de vechea rostire siflantă regională. Totuşi urmele acesteia nu lipsesc din documente, cum sunt cele semnalate în studiile lui Mihail C. Gregorian[127] şi Mircea Borcilă[128].

---

[126] Veszely, Imets és Kovács, *op. cit.*, p. 61.

[127] Mihail C. Gregorian, *Graiul şi folclorul din Oltenia nord-vestică şi Bănatul răsăritean*, I, Craiova, 1938, p. 46.

[128] Originar dintr-un sat bănăţean cu rostire siflantă, Mircea Borcilă s-a preocupat de acest fenomen fonetic în următoarele studii, fără a extinde aria cercetării şi în Moldova: *Un fenomen fonetic dialectal: rostirea lui ş ca s şi a lui j ca z în graiurile daco-române.* I. *Răspândirea şi situaţia actuală a fenomenului,* în „Cercetări de lingvistică", X, 1965, nr. 2, iul.–dec., p. 269–279; *Un fe-*

Ceangăii cunoşteau şi foloseau rostirea siflantă atât în graiul lor românesc, cât şi în graiul unguresc adoptat mai târziu, fapt constatat, cum am văzut, de Petru Zöld în 1766.

Preluând termenul lui Zöld, istoricul Engel confirmă şi el rostirea siflantă la ceangăi: „nur redeten sie das ungarische *blaese* (schlirpend)", vorbesc ungureşte peltic[129].

---

nomen fonetic românesc dialectal: ş s şi j z. II. *Locul şi reflexele fenomenului în microsistemul graiului, ibidem,* XI, 1966, nr. 1, ian.–iun., p. 71–76; *Un fenomen fonetic dialectal: rostirea lui ş ca s şi j ca z în graiurile daco-române. Vechimea şi originea fenomenului,* în „Studia Universitatis Babeş-Bolyai", series Philologia, 1965, fasc. 2, p. 109–119 (atestări documentare, p. 115–116).

129 Johann Christian Engel, *Geschichte der Moldau und Walachey,* I, Halle, 1804, p. 45.

Pentru satul Deja (jud. Bacău), aceeaşi rostire este atestată de Szarvas (1874)[130] şi de Ballagi (1888)[131]. La începutul sec. XX, Rubinyi

studiază rostirea siflantă din câteva sate băcăoane şi din Săbâoani (azi în jud. Neamţ)[132].

După cum ştim, rostirea siflantă nu este cunoscută sistemului fonetic maghiar. Dacă această rostire este frecventă în aria minusculă a graiului unguresc din Moldova, faptul se explică prin aceea că vorbitorii acestui grai sunt români secuizaţi, iar fenomenul siflant a fost transferat din româneşte în ungureşte, ca reflex al substratului lingvistic de adopţiune.

În Moldova s-a crezut multă vreme că

---

[130] Szarvas Gábor, *op. cit.*, p. 1–2.

[131] *Les hongrois en Moldavie*, p. 215.

[132] Rubinyi Mózes, *op. cit.*, p. 62–63.

aceasta ar fi o rostire stricată, aberantă, caracteristică numai ceangăilor. Eroarea este evidentă, deoarece rostirea siflantă reprezintă un fenomen caracteristic şi altor graiuri regionale din spaţiul lingvistic românesc, iar în trecut fenomenul a fost cu mult mai răspândit decât în zilele noastre.

Pentru Banat, cum am mai amintit, acest fenomen fonetic a fost relevat mai întâi de Enea Hodoş, în 1892. El remarca atunci că, în câteva comune din Banat, în locul sunetului ş se pronunţă *s*[133]. Fenomenul este semnalat şi de G. Weigand, în 1896, care atestă şi existenţa rostirii *z* în loc de *j*[134]. Cu privire la extinderea fenomenului (lingvistul

---

[133] E. Hodoş, *Poezii poporale din Bănat*, p. 5.

[134] Gustav Weigand, *Der banater Dialekt*, Leipzig, 1896, p. 32–34.

german îl înregistrase numai în patru sate), Hodoş precizează în altă culegere de poezii populare: „Există în Banat... cinci comune, unde sunetele *ş*, *j* se înlocuiesc cu *s*, *z*, şi adică: Ilova, Poiana, Ţerova, Visag şi Cuptoare. Şi dacă la unele din aceste sate dispare pe încetul pronunţarea veche... pot afirma cu multă aparenţă de adevăr, că în alte sate din împrejurime a dispărut obiceiul înainte de ce lumea s-a gândit să facă cercetările trebuincioase pentru cunoaşterea acestor subdialecte române.”[135].

Această rostire este atestată în satul Cuptoare şi de un glosar bănăţean din 1886, publicat de Pia Gradea. Aici se rostea: *cas, sură, besică, săd,*

---

[135] E. Hodoş, *Cântece bănăţene.* Cu un răspuns d-lui dr. G. Weigand, Caransebeş, 1898, p. 11.

săzătoare, zir, zireadă, zudecată etc.[136].

Existenţa sigmatismului şi în Visag, contestată de Weigand şi susţinută de Hodos, este confirmată şi de răspunsul la chestionarul Hasdeu, trimis de învăţătorul local Liviu Iancu, la 13/1 martie 1885, în care se precizează: „În locul lui ş se aude tare des *s*, de ex.: *asa* pentru *aşa*, *si* pentru *şi*, *septe* pentru *şepte*, *sasă* pentru *şasă*”[137].

În 1900, Weigand sesizează fenomenul şi în Oltenia vestică, în localităţile Siroca, Balta, Malarişca, Gorneşti, Presna, Costeşti, Gornoviţa, Cernavârf, Nadanova, Izverna, Seliştea, Obârşia, Merişeşti, Orieşti [118], Sohodol, Cloşani, remarcând şi faptul că aici *ź* nu

---

[136] Pia Gradea, *O culegere de cuvinte bănăţene*, în „Materiale şi cercetări dialectale”, I, 1960, p. 131.

[137] E. Hodoş, *loc.cit.*

apare niciodată[138]. Fenomenul siflant din Oltenia a fost studiat mai târziu şi de Mihail C. Gregorian, constatând că această rostire e încă generalizată în comunele din regiunea muntoasă a jud. Mehedinţi: Gornenţi (cu Camăna), Costeşti, Prejna, Gornoviţa şi Obârşia-Cloşani. De aici s-a extins spre sud (Podeni, în special cătunul Malovanul), spre est (Malarişca, Sfodia şi Balta, sporadic), spre nord (Nadanova, Canicea şi Izverna) şi spre nord-est (Ponoare, Gărdăneasa, Băluţa şi Ludu, cu influenţă redusă). Sporadic se întâlneşte şi în Cloşani şi Orzeşti[139].

Ultimul cercetător al rostirii siflante

---

[138] Gustav Weigand, *Die rumänische Dialekte der Kleinen Walachei*... în „Sieberder Jachresbericht...” 1900, p. 50.

[139] Mihail C. Gregorian, *op. cit.*, p. 44–45 [119].

din Oltenia este Valeriu Rusu, într-un studiu despre consoana ş[140].

O rămăşiţă întârziată de asemenea rostire se constată şi în Nadăşu (jud. Cluj), unde se păstrează rostirea *cirese* în loc de *cireşe*, termen prin care este denumit un model de cusătură la *chimeşile* femeieşti[141].

După informaţii orale pe care nu le-am putut controla, fenomenul se mai întâlneşte sporadic şi în alte regiuni ale Transilvaniei.

Trecem peste existenţa fenomenului în dialectul istroromân şi în dialectul unor aromâni din nordul Greciei, unde

---

[140] Valeriu Rusu, *Consoana ş în limba română*, în „Studii şi cercetări lingvistice", XVIII, 1967, nr. 2, p. 181–183 [120].

[141] G. T. Niculescu-Varone, *Costumele naţionale din România întregită*, Bucureşti, 1937, p. 81 [121].

acesta se datoreşte probabil adstratelor străine, fără a fi exclus ca el să aparţină substratului protoromân.

Dacă în cercetarea noastră despre ceangăi ne-am oprit poate prea mult asupra existenţei fenomenului rostirii siflante şi în alte graiuri regionale, am făcut-o cu scopul de a demonstra că această rostire nu este aberantă şi nu se datoreşte unor străini care vorbesc limba română în mod degradat, ci dimpotrivă, este un fenomen fonetic vechi românesc, răspândit nu numai în graiul ceangăilor, ci şi în alte regiuni ale teritoriului lingvistic dacoromân, fenomen a cărui origine se adânceşte în trecut, atât în limba română cât şi în alte limbi europene, până în epoca de formaţie a limbilor şi popoarelor respective.

Prezenţa acestui fenomen fonetic în vechiul grai al ceangăilor nu dovedeşte

originea străină a vorbitorilor lui, ci dimpotrivă, ilustrează apartenenţa lor românească, ei fiind, de-a lungul istoriei, purtătorii unui fenomen arhaic dispărut din limba română comună, care, datorită unor împrejurări istorice speciale, s-a putut conserva cel mai bine în acest grai transilvănean.

Fenomenul este simţit pretutindeni ca foarte vechi şi demodat şi din această cauză se află într-o fază regresivă, apropiindu-se încet de faza finală a stingerii lui definitive. Vestigiu care ar trebui să ne amintească de origini, el se mai menţine astăzi în două zone teritoriale ale dacoromânei: sporadic, pe pragul dispariţiei, în Banat şi în Oltenia nord-vestică; încă viguros şi în acelaşi timp în regres, în Moldova, fiind prezent în graiul a circa 180.000 de vorbitori de limbă română şi bilingvi din cele 170 de sate cu populaţie catolică din

judeţele Bacău, Neamţ şi Iaşi. Văzut din perspectiva evoluţiei limbii, după câteva generaţii fanomenul este destinat dispariţiei definitive.

b. Rostirea s: ş

Tradiţia fonetică a graiului ceangău nu tolerează niciodată şuierătoarea ş, care se rosteşte totodeauna s, în orice condiţie şi în orice poziţie. I se aplică deci un singur tratament. Astfel: *sărpi, săsî, săpĉi, chimesî, rusîni, ŝenusî, mătusî, lesîĵi, usî, cas, closcî, puisor, cucos, bors, căus, sîpot, pocris, ţărus, bătăus, ŝires, oras, sîr, sîrag, mos, moasî, a prăsî, agresî, a isî (a ieşi), Tămăsăń, Fărcăsăń, Niclăusăń, Ies, Petrisor, Scheĵa, Ĉimisăŝĉi, Hăbăsăŝĉi, Focsăń.* Cauza acestei intoleranţe ancestrale este greu de precizat, probabil e o tendinţă moştenită din substrat.

Siflanta *s*, ca de altfel şi alte consoane, având caracter dur, condiţionează puternic vocalele *i, e* care îi urmează, schimbându-le în *î* şi *ă*. Astfel: *i* precedat de *s>î (sî, siret, sînî, a păsî, a sfîrsî); e* final precedat de *s>ă>î* (flori *frumoasî*, vaci *grasî);* pronumele reflexiv *se* şi conjuncţia *să* se aud *sî (sî sî* duci *sî sî* speli; *sî* chei ĝin faţa me, *sî* nu ĉi văd).

Rostirea siflantă şi caracterul întotdeauna dur al consoanei *s* au dat naştere unui interesant fenomen morfologic: omonimia singularului cu pluralul la substantivele şi adjectivele cu tema în *s* (sau, altfel spus, neutralizarea opoziţiei singular-plural). Astfel:

singular: un om *frumos* – plural: doi oamini *frumos;*

un om *sănătos* – doi oamini *sănătos;*

un *urs* bătrân – doi *urs* bătrâni;

un *ţărus* lung – doi *ţărus* lungi;

un *chipărus gras* – doi *chipărus gras;*

Într-un singur caz, fenomenul se constată identic şi în graiul istroromânilor din Suşnieviţa[142], deşi între cele două graiuri nu a existat nicio legătură teritorială, iar evoluţia lor istorică s-a produs în condiţii deosebite.

c. Rostirea z: j

Aceeaşi tradiţie fonetică nu tolerează nici şuierătoarea *j*, care în cuvintele vechi slave se rosteşte totdeaun ca *z*. De ex.: *cozoc, coazî, grizî, tînzalî, zîtar, Bezan, Cozan, Burduzăń, Prădăŝĉ.*

Trebuie precizat că pe când şuierătoarea ş cunoaşte un singur tratament, şuierătoarea *j* din româna comună cunoaşte două tratamente:

---

[142] Sextil Puşcariu, *Studii istroromâne,* II, Bucureşti, 1926, p. 121.

a) în cuvintele de origine slavă şi în neologismele pătrunse recent în grai, *j* se rosteşte *z: strazî, cîrzî, pîrzol, zaraĉic, zăli* (jale), *rogozînî, vlăzgan, a prăzî, a grizî, a sluzî; bagaz, grilaz, rodaz, pontaz, zambon, angazament;*

b) în cuvintele de origine latină, *j* din limba literară se rosteşte întotdeauna ca *z* constrictiv: *žoc, žos, žug, ažung, žumataĉi, žur, împrežur, žugărit, žuncan, žuĝeţ, žuĝicatî.*

Distincţia se observă bine în zicătoarea *žocu sparži cožocu (žoc* < lat. *iocus; cozoc* < vsl. *kožuhu).*

Regula se aplică consecvent, fără greşeală. În grai, sunt deosebite perfect cuvintele de origine veche latină de cele de origine veche slavă. Niciodată nu se rosteşte un cuvânt latin cu *z* sau un cuvânt slav cu *ž.*

Care este explicaţia? Credem că ne putem opri la următoarele consideraţii:

Şuierătoarea *j* de origine slavă a pătruns în limba română deodată cu cuvintele slave, cam prin sec. VII-IX, şi aşa a rămas până în zilele noastre. În graiurile siflante, în care vorbitorii nu tolerau şuierătoarea ş, nu puteau tolera nici şuierătoarea *j*, pe care au receptat-o ca *z (cozoc, coazî)* şi aşa s-a păstrat până astăzi.

Alta a fost însă evoluţia lui *iot* latin. După normele fonologiei istorice a limbii române, acesta a cunoscut următoarele faze fonetice: *i* > *g*> *j*, ca în seria:

iocum > *ĝoc* > *joc*
iovem > *ĝoi* > *joi*
iuri > *ĝur* > *jur*[143]

---

[143] Vezi Acad. Al. Rosetti, *Istoria limbii române,* IV, V, VI, Bucureşti, 1966, p. 54; I. Şiadbei, *Contribuţii la studiul latinei orientale,* în „Studii şi cercetări lingvistice", III, 1957, nr. 4, p. 486; Florica Dimitrescu, *In-*

Când cuvintele slave pătrund în limba română, *iot* latin ajunsese în faza *ĝ (ĝoc, ĝoi, ĝur)*. El îşi continuă evoluţia trecând succesiv prin fazele *z (ž)*, iar în sec. XVIII ajunge, într-o parte a teritoriului lingvistic dacoromân, la faza actuală *j (joc, joi, jur)*.

Graiul siflant al ceangăilor, care nu tolerează şuierătoarea *j*, s-a oprit la faza anterioară *z*, ca în Moldova, o mare parte din Transilvania propriu-zisă şi în Banat, şi aşa a rămas până în zilele noastre.

Din acestea, putem trage următoarele concluzii:

1) Graiul siflant a parcurs acelaşi proces fonetic evolutiv, de la *iot* latin până la faza *ž*, ca şi celelalte graiuri dacoro-

---

troducere în fonetica istorică a limbii române, Bucureşti, 196., p. 109.

mâne. Cu alte cuvinte, strămoşii ceangăilor au vorbit româneşte *db initio*, din epoca formării limbii şi poporului român.

2) Dacă ceangăii ar fi maghiari românizaţi şi asimilaţi recent de români, ei ar trebui să vorbească graiul moldovenesc. În realitate, dublul-tratament al consonantei *j* ca *z* şi *ž* nu *j* şi *ž* (ca în graiul moldovenesc) diferenţiază net cele două graiuri.

3) Că *j* slav a fost receptat ca *z* în graiurile siflante nu este numai o presupunere, ci un fapt care se petrece la fel şi în zilele noastre. Orice fel de *j*, indiferent de origine, care pătrunde astăzi în graiul ceangăilor, este în mod automat interceptat ca *z (zurnal, angazament* şi chiar *bonzur)*. Este evident că în astfel de cazuri nu ne găsim în faţa unui proces regresiv de la *j* la *z*, datorat unui proces intern de dezvoltare a limbii, ci

este vorba de receptarea spontană a lui *j* ca *z*, din cauza, probabil, a unei intoleranţe datorată substratului.

* * *

După Weigand, rostirea siflantă ridică două probleme conexe: originea acestui fenomen şi originea vorbitorilor.

Prin urmare, abordând problema fenomenului vom aborda, *eo ipso*, şi problema originii etnice a ceangăilor.

Cu privire la originea lui în limba română vorbită de ceangăi, au circulat odinioară două ipoteze controversate: a originii lui cumane şi a originii maghiare.

d. Ipoteza originii cumane a fenomenului

Cercetătorii noştri nu au acordat atenţie rostirii siflante din graiul româ-

nesc ceangău, sau, dacă au semnalat-o în treacăt, manifestau tendinţa de a vedea în ea rostirea degradată a unor vorbitori de neam străin.

Cu mult mai intens s-au ocupat de ea cercetătorii maghiari ai graiului unguresc ceangău. A fost o vreme când toate aspectele enigmatice ale problemei ceangăilor erau atribuite unei presupuse influenţe cumane. Weigand vedea în ceangăii de grai siflant o rămăşiţă de cumani maghiarizaţi, care au fost recent românizaţi de moldoveni, iar în rostirea siflantă vedea o moştenire din limba veche a strămoşilor cumani. Probe convingătoare însă nu aducea, în general, lingvistul german a tratat această problemă cu prea mare grabă. El nu-şi punea cel puţin problema: dacă ceangăii au fost românizaţi de moldoveni, atunci de ce nu vorbesc graiul acestora? Lingvistul maghiar Melich

János a dovedit cu argumente considerate unanim valabile, că rostirea siflantă a graiului unguresc ceangău nu are nimic comun cu limba cumană[144]. Nici descendenţii actuali ai cumanilor, despre care ştim sigur că s-au stabilit în sec. XIII între Tisa şi Dunăre, astăzi asimilaţi de maghiari, nu au păstrat în graiul lor unguresc actual nicio urmă de rostire siflantă. Ipoteza originii cumane a acestui fenomen fonetic a fost părăsită de lingviştii maghiari, considerând-o perimată[145]. Prin urmare originea fenomenului, atât în graiul românesc cât şi în cel unguresc ceangău, va trebui căutată în altă parte decât în limba cumană.

---

[144] Melich János, *op. cit.* [122].

[145] Mikecs László, *op. cit.*, p. 43.

e. Ipoteza originii maghiare

Alţi autori au presupus, dar fără argumente plauzibile, că fenomenul ar fi o rămăşiţă din graiul vechi al maghiarilor din Atelkuz, iar ceangăii ar fi descendenţii unor maghiari atelkuzieni stabiliţi în Moldova în sec. X[146]. Partea grea a problemei este aceea că graiul acestor maghiari nu ne este cunoscut. Nu ştim dacă el avea sau nu acest fenomen fonetic. Apoi, dacă ceangăii sunt maghiari atelkuzieni, atunci cum au ajuns ei să vorbească un grai românesc transilvănean?

După o ipoteză a lui Gábor Luko, fenomenul ar fi fost moştenit în graiul unguresc ceangău din graiul unei populaţii maghiare, care în sec. XI-XII ar fi locuit în regiunile Tisei şi Someşului,

---

146 Györffy István, *op. cit.*, p. 68–74.

în al cărei dialect *ş*, *j* şi *ĉ* erau înlocuite cu *s*, *z* şi *ţ*[147]. Din păcate nici graiul acestei presupuse populaţii nu a lăsat nici un fel de urme documentare şi nu ne este cunoscut până acum, încât ipoteza ar avea nevoie de temeiuri mai sigure.

Mai nou, Géza Bakó formulează ipoteza că rostirea siflantă la ceangăi ar fi reflexul unei influenţe panono-slave, din vremea când strămoşii lor îndepărtaţi locuiau în regiunea Rába, de la frontiera apuseană a Ungariei (sec. XI-XIII). În sec. XIII, aceşti maghiari au fost transferaţi în scopuri militare în partea răsăriteană a regatului ungu-

---

[147] Lükő Gábor, *A moldvai csángók.* I. *A csángók kapcsolatai az erdélyi magyarsággal* (Ceangăii din Moldova. I. Legăturile ceangăilor cu ungurimea din Transilvania), Budapest, 1936, p. 26.

resc (sud-estul Transilvaniei), de unde cu timpul au trecut în Moldova[148]. Conform acestei ipoteze, descendenţii acestor maghiari occidentali ar fi ceangăii actuali. Partea dubioasă a ipotezei este aceea că nu se poate preciza dacă rostirea siflantă în graiul maghiarilor din Rába reprezintă o influenţă panonoslavă, cum presupune autorul, sau o influenţă romano-panonică. Fiindcă iată ce scrie Anonymus despre romanii din Panonia, denumiţi *„pastores romanorum”*, adică valahii, românii: „Et inde egressi usque ad *Rabam et Rebuceam* venerunt. Sclavorum et Pannoniorum gentes et regna vastaverunt et eorum regiones occupaverunt... et Romanos fugatos esse de Pannonia per ipsos” (Şi ieşind de aici, au ajuns până la Rába şi

---

[148] Bakó Géza, *op. cit.*, p. 39–41.

Rebucea. [Maghiarii] au devastat ţările şi neamurile slavilor şi panonilor şi au ocupat pământurile lor... şi romanii au fost goniţi din Panonia de ei)[149].

De aici pare a rezulta că cei care au transmis rostirea siflantă graiului maghiarilor din Rába au fost românii panonici *(pastores romanorum*, valahii), goniţi din Panonia de către maghiari în această regiune, unde au fost cu timpul asimilaţi de ei. Aşadar este vorba mai probabil de o influenţă romano-panonică, adică românească, decât de una slavo-panonică, cum interpretează autorul.

Al doilea, nu ni s-a păstrat nicio mărturie documentară din care să rezulte că maghiarii din Rába ar fi fost transferaţi tocmai în sud-estul Transilvaniei. Ipoteza nu se poate cu nimic susţine.

---

[149] N. Drăganu, *op. cit.*, p. 542–543 [123].

Al treilea: pentru a explica originea rostirii siflante în graiul unguresc al ceangăilor din Moldova, nu este nevoie a se recurge la graiul maghiarilor din Rába, cu care strămoşii români ai ceangăilor bilingvi e sigur că nu au avut niciun fel de legătură. E suficient să ştim că această rostire este fenomenul cel mai caracteristic al graiului românesc al ceangăilor secuizaţi. În procesul secuizării, rostirea lor siflantă tradiţională a trecut din graiul lor vechi românesc în graiul unguresc de adopţiune, ca reflex al stratului românesc asupra superstratului secui. Acest fapt face de prisos şi cu totul neplauzibilă ipoteza unei influenţe panono-slave sau a unei influenţe maghiare din regiunile Tisei şi Someşului asupra graiului unguresc ceangău. În perioada secuizării, înaintaşii ceangăilor nu aveau nevoie de nicio influenţă străină de la care să

primească rostirea siflantă, pe care o cunoşteau prea bine din graiul lor anterior românesc.

Din ipoteza formulată de Géza Bakó putem însă reţine amănuntul că, în graiurile regionale maghiare, ori de câte ori se constată, în mod accidental şi tranzitoriu (de ex. în regiunea Rába), fenomenul rostirii *sz: s* (rom. *s: ş)*, este vorba de o influenţă străină, nemaghiară. Fiind străină şi deci neviabilă, această rostire a dispărut cu timpul, deoarece nu era un fenomen băştinaş. Numai graiul unguresc al ceangăilor din Moldova face excepţie de la această regulă, pentru că ei sunt români secuizaţi. Pe când conştiinţa lingvistică a maghiarilor şi secuilor manifestă aversiune şi incompatibilitate fonetică faţă de rostirea siflantă, simţind în ea o rostire pocită, străină de spiritul limbii maghiare, ceangăii, din contra,

sigmatizează consecvent, atât în românește cât și în ungurește, și foarte greu renunță la această rostire. Cauza acestei propensiuni către rostirea cu *s* rezidă în faptul că la ei fenomenul e străvechi. Ca și alte fenomene, rostirea siflantă, atât de tenace în graiul unguresc al unor ceangăi, reprezintă dovada lingvistică a originii lor românești. În procesul asimilării lor lingvistice de către secui, ceangăii au adoptat elementele materiale ale limbii maghiare, lexicul și gramatica, dar nu și-au putut însuși sistemul fonetic de tip ugro-finic al acestei limbi, căreia i-au substituit deprinderile de rostire ale graiului lor originar, turnând materialul lingvistic unguresc în tiparul fonetic al graiului lor de bază românesc. În localitățile în care ei au cunoscut o influență secuiască de durată, cum s-a întâmplat în satele din secuime, rostirea siflantă a dispărut cu

timpul, deşi urmele sporadice ale fenomenului se mai constată ici-colo şi aici, după cum ne informează Géza Bakó. După emigrarea ceangăilor în Moldova, influenţa unificatoare a limbii maghiare începând, mai ales în satele din grupul nordic (de ex. la Săbăoani), această rostire s-a conservat aici nealterată, deoarece ea îşi găsea sprijin în stratul lingvistic românesc al vorbitorilor.

f. Originea protoromână (latină)

Unii observatori au văzut în rostirea siflantă a ceangăilor o amomalie lingvistică, datorită neputinţei unor străini de a se adapta sistemului fonetic românesc. Faptele nu confirmă această părere. Graiul românesc ceangău a parcurs aceleaşi etape de dezvoltare pe care le-au cunoscut şi alte gra-

iuri transilvănene. Aceeaşi rostire siflantă în graiul unor bănăţeni şi olteni nu a fost considerată niciodată ca aberantă, ca o anomalie fonetică, concluzie valabilă şi pentru graiul ceangăilor. Ei rostesc corect sunetele româneşti caracteristice, greu de rostit pentru neromâni, cum smt vocalele mediale *ă*, *î*, fricativele *ŝ*, *ž*, diftongii *ea*, *oa*, *au*, *îi*, iar când folosesc graiul moldovenesc, rostesc normal şi şuierătoarele *ş*, *j*, pe care tradiţia lor fonetică nu le tolerează în graiul propriu.

Mircea Borcilă e de părere că nu-i nicio legătură între fenomenul rostirii *s:ş* din Banat şi acelaşi fenomen din Moldova[150]. Dimpotrivă, Weigand consideră că, natural, nu ne putem gândi la apariţia izolată a acestui fenomen

---

[150] Mircea Borcilă, *Un fenomen fonetic dialectal...* în „Studia...", p. 110.

lingvistic în Moldova, Oltenia şi Banat, aici trebuind să fie la bază „un element etnografic comun”[151].

Părerea lingvistului german ni se pare perfect logică, căci, precum încercăm să demonstrăm, această rostire reprezintă acelaşi fenomen în toate graiurile dacoromâne, datorită aceleiaşi origini şi aceloraşi cauze. În afară de rostirea siflantă, graiul ceangău are şi alt fonetism comun cu graiul bănăţean: africatizarea dentalelor *t*, *d*, urmate de *e*, *i*. Ceangăii rostesc ca şi bănăţenii: frunĉe, minĉe, lapĉ, veŝĉed[152]. Să fie

---

[151] Gustav Weigand, *Der Ursprung der s-Gemeinden*, p. 137.

[152] Facem abstracţie de caracterul mai moale al acestor africate secundare în Banat decât în graiurile transilvănene în care se mai întâlnesc şi decât în graiul ceangăilor din Moldova, întrucât este acelaşi pro-

oare aceasta o simplă întâmplare sau se datoreşte unei evoluţii istorice şi fonetice comune, într-un trecut îndepărtat? Mai puţin inspirată era părerea lui Weigand când afirma că bănăţenii de grai siflant ar fi ceangăi românizaţi, pierzând din vedere faptul că, atunci când primele colonii de ceangăi au fost aduse în Banat [124], ei foloseau de secole această rostire. Prin urmare nu aveau cum s-o deprindă de la ceangăi.

Înlăturând pentru motive valabile, după părerea noastră, ipoteza originii cumane sau maghiare a fenomenului, Mircea Borcilă consideră că rostirea *s: ş* este un fenomen fonetic românesc, rezultat al unui proces intern de dezvoltare a limbii române[153]. Ar fi vorba de un proces de depalatalizare a lui *ş*,

---

ces de africatizare a dentalelor.

[153] Mircea Borcilă, *op. cit.*, p. 118.

care s-ar putea încadra, crede el, unei tendinţe mai generale, ce se impune în limba română ca urmare a influenţei slave[154]. Puţin probabil. Ceea ce lui Mircea Borcilă i se pare a fi exemple de depalatalizare a lui *s* atestate în sec. XIV-XV (toponimele *Vizak*, *Visali*, în loc de *Vişag* şi *Russova*, *Ruszova*, în loc de *Ruşova)* este de fapt pronunţarea siflantă a acestor nume topice.

Această ipoteză ridică unele îndoieli. Procesul intern de dezvoltare a limbii române a mers totdeauna în direcţia palatalizării lui *s* primitiv latin urmat de *i* şi nu se poate demonstra că acest proces s-ar fi inversat ulterior, mergând de la *ş* la *s*, datorită unei cauze obscure.

Nu se poate înţelege de ce rostirea *s: ş* ar fi rezultatul unei regresiuni fonetice

---

154 *Ibidem*, p. 117.

(ş > s) sau chiar un fenomen împrumutat de la slavi, atunci când – şi faptul a existat cu certitudine – rostirea cu *s* primitiv, nepalatalizat, era caracteristică latinei populare şi mai apoi protoromânei din sec. V-VII. Acesta este faptul de limbă obiectiv, care precede şi care, după logica faptelor, stă la baza rostirii siflante. Când avem un temei lingvistic atât de cert în propria noastră limbă primitivă, nu mai avem nevoie de alte speculaţii dubioase cu privire la o incertă origine panono-slavă a fenomenului, cu atât mai mult cu cât aceasta se constată identic şi în idiomurile romanice apusene, în care ipoteza unei origini slave este exclusă. Weigand constată rostirea cu *s* la aromânii din regiunea Olimpului, de ex. *arsune* (rusine), *aros* (roş) ş.a., fiind de părere că

fenomenul s-ar datora influenţei greceşti[155]. Lucrul este cu putinţă, dar nu e sigur, căci fenomenul, cum am văzut, îl aflăm şi în unele graiuri regionale dacoromâne (bănăţenii şi ceangăii rostesc *rusîne* şi *ros)* şi aici nu se datoreşte influenţei greceşti.

Emil Petrovici consideră că rostirea *s: ş* reprezintă un fenomen de subdiferenţiere fonologică sau de pierdere a şuierătoarelor prin fuziunea lor cu siflantele, datorită fie influenţei substratului, fie adstratului[156]. Fără a se pro-

---

155 G. Weigand, *Die Sprache der Olympo-Walachen,* Leipzig, 1888, p. 52–53; vezi şi Th. Capidan, *Aromânii. Dialectul aromân,* Bucureşti, 1932, p. 334–335.

156 Emil Petrovici, *Interpénétration des systemes linguistiques,* în *Actes du X-e Congres International des Linguistes...* I, Bucarest, 1969, p. 43 [125].

nunţa hotărât cu privire la originea fenomenului, Petrovici nu exclude posibilitatea unei moşteniri fonetice din substrat şi atunci nu mai poate fi vorba de o subdiferenţiere fonologică sau de o pierdere a şuierătoarelor, ci de conservarea siflantelor primitive ale substratului latin.

Valeriu Rusu, care a urmărit fenomenul în graiul din Oltenia nord-vestică, este de părere că ar putea fi rezultatul unui proces local de reamenajare a sistemului consonantic, datorită reacţiei vorbitorilor împotriva identificării lui *ś* cu *ş*, şi al realizării unor noi relaţii în sistemul consoanelor *ś* – *ş* şi *ś* – *s*[157]. Adică se preferă o soluţie complicată, dubioasă, unei soluţii clare şi logice care încadrează perfect rostirea siflantă în substratul latin al limbii române.

---

[157] Valeriu Rusu, *op. cit.*, p. 182.

Toate aceste trei ipoteze văd în rostirea siflantă un fenomen fonetic românesc, sau, cel puţin, apărut pe teren românesc. Fără a o nega, ele ocolesc însă ipoteza conservării unei rostiri protoromâne întârziate, moştenite din latina populară. Există oare motive suficiente spre a exclude o astfel de ipoteză?

Orice observator atent rămâne izbit de corespondenţa fonetică dintre rostirea latină populară cu *s* + *i* nepalatalizat şi rostirea identică a graiurilor dacoromâne siflante, de ex. lat. *tussire* faţă de actualul *tusîre*, *serpem* faţă de *sarpe* şi *sărpe*, *sesse* faţă de *sase* şi *săse*, *insellare* faţă de *însălare*, *sessum* faţă de *săs*, *caseum* faţă de *cas* etc.

Constatăm aceeaşi corespondenţă între rostirea latină şi unele graiuri romanice apusene:

Lat. *tussire* faţă de vfr. *tussir*, it. *tossir*,

eng. *tussir*;

Lat. *serpem* faţă de it./port. *serpe*, sp. *sierpe*, eng. *serp*;

Lat. *lixivia* faţă de piem. *lessie*, mil. *lesia*, fr. *lessive*, rom. *lesîie*;

Lat. *sesse* faţă de eng. *ses*, sp./port. *seis*, fr. *six*, frl. *sis*;

Lat. *sessum* faţă de it./port. *sesse*, sp. *siesse*, vfr. *ses*;

Lat. *caseum* faţă de sard. *casu*.

Dacă corespondenţele fonetice romanice apusene reprezintă, fără niciun dubiu, o filiaţie fonetică directă, o continuare a fonetismelor latine populare, ne întrebăm: oare aceeaşi concluzie nu este valabilă şi în cazul graiurilor siflante dacoromâne? Este o ipoteză care nu poate fi exclusă de la bun început. Cu atât mai mult cu cât comparaţia cu alte idiomuri romanice este o metodă sigură pentru stabilirea caracterului

romanic (de origine latină) a unor fenomene lingvistice.

Într-adevăr, dacă sard. *casu* este, fără nicio îndoială, reflexul lat. *casseus*, prin filiaţie directă, putem afirma oare că forma siflantă dacoromână *casu* este rezultatul unei regresiuni fonetice *caş* > *cas* sau chiar reflexul unei influenţe slave? O asemenea presupunere nu poate fi considerată acceptabilă.

Care este situaţia fenomenului în alte limbi şi dialecte europene?

În limba polonă rostirea dialectală siflantă, denumită *mazurzenie*, este particularitatea fonetică cea mai caracteristică a dialectului mazurilor, care locuiesc în regiunile Mazovia şi Malopolska. Slaviştii poloni, între care şi eruditul dialectolog Kazimierz Nitsch[158], sunt de acord că acesta este

---

158 Kazimierz Nitsch, *Wybór pism*

un fenomen fonetic de origine arhaică, moştenit din protoslavă, datorat unui substrat baltic, graiul iatvingilor. Fenomenul a dispărut din limba polonă comună, dar s-a conservat în graiul mazurilor. Să reţinem deci: fenomenul e moştenit din protoslavă.

Acelaşi fenomen se constată şi în unele graiuri sârbo-croate, sub denumirea *cakavizam*, pe care lingviştii îl consideră tot ca moştenire din protoslavă [126].

În dialectul german *plattdeutsch*, spre deosebire de germana literară, grupurile consonantice *st, sp* se rostesc cu *s* curat, nepalatalizat, de ex. *sterben* „a muri" şi *Spiel* „joc", în care grupele consonantice *st, sp* se aud ca în cuvintele româneşti *mister, spirală*. Filologii germani sunt de acord că fenomenul

---

polonistycznych, I, Wroclaw, 1954, p. 195.

reprezintă conservarea unei rostiri arhaice protogermane, moştenit din indoeuropeană.

Această rostire s-a conservat dialectal şi în limbile germanice nordice, în toate aceste limbi s-a constatat că fenomenul e o moştenire întârziată din protogermana comună.

Se ştie că rostirea cu s primitiv indoeuropean s-a păstrat şi în limbile greacă şi latină.

Conservarea acestei rostiri în limbi, dialecte şi pe teritorii atât de diverse, la popoare atât de deosebite, presupune o străveche bază lingvistică comună. Este vorba de conservarea unui stadiu primitiv de rostire, păstrată sub numeroasele stratificări etno-lingvistice generate de perpetua succesiune a evenimentelor istorice. Este un fenomen străvechi, moştenit – după părerea comună a lingviştilor – din substratul

protoslav, respectiv protogerman, care, la rândul lor, l-au moştenit din substratul comun indo-european.

Revenind la aceeaşi rostire a unor graiuri dacoromâne, apare logică ipoteza că acelaşi fenomen din aceste graiuri trebuie să aibă aceeaşi origine foarte veche ca şi în celelalte limbi şi dialecte europene. În consecinţă, el reprezintă o moştenire fonetică din româna primitivă, care la rândul ei l-a moştenit direct din limba latină populară, iar aceasta din indo-europeană.

Lingvistica generală ne învaţă că orice transformare fonetică de mare amploare, cum a fost palatalizarea lui *s* latin urmat de *i*, care apare prin sec. V–VI, nu se produce brusc, ci se dezvoltă lent, generalizându-se progresiv. La finele mileniului, rostirea cu *s* primitiv nu dispăruse încă din toate graiurile dacoromâne. Prezenţa ei se constată în

sud-estul Transilvaniei în sec. XIV[159].

În sprijinul conservării fenomenului şi în graiurile româno-panonice ale mileniului întâi, vine şi faptul că acesta s-a menţinut până în zilele noastre în unele graiuri dacoromâne sud-vestice, care, anterior apariţiei maghiarilor, au trăit şi s-au dezvoltat în vecinătate şi în legătură cu aceste graiuri.

Din această veche arie dialectală sud-vestică s-a desprins apoi şi graiul siflant al românilor din sud-estul Transilvaniei, care, în urma procesului de secuizare, vor primi de la secui porecla de ceangăi.

* * *

În rezumat, consideraţiile de ordin lingvistic care ne determină a vedea în rostirea siflantă o rămăşiţă arhaică în-

---

[159] Vezi *supra*, p. 62

târziată, moştenită din protoromână şi latină, sunt următoarele:

1. Rostirea cu *s* primitiv indo-european, transmisă principalelor limbi de pe continentul nostru, ca vechea germană, slavă, greacă şi latină, a constituit, încă din epoca arhaică, o normă pentru popoarele indo-europene din Europa, inclusiv pentru romani. O astfel de rostire nu putea să dispară brusc din româna primitivă în sec. V-VI, când îşi face apariţia palatalizarea lui *s* + *i*. Ea şi-a continuat existenţa timp de secole în arii teritoriale izolate (în unele graiuri sud-vestice şi în graiul din sud-estul Transilvaniei).

2. Dacă după o perioadă de timp un fenomen este atestat din nou în acelaşi loc, fără a i se putea dovedi o altă origine, trebuie să se admită că el a continuat neîntrerupt pe teritoriul respectiv. Or, fenomenul rostirii siflante se păs-

trează în unele graiuri din Banat şi Oltenia, fără a i se putea dovedi altă origine, după ce el a fost cunoscut în româna primitivă. În consecinţa, trebuie să se admită că el a continuat neîntrerupt pe acest teritoriu încă de atunci.

3. Fonetica istorică a limbii române nu a cunoscut şi nici nu cunoaşte o cauză internă atât de puternică şi eficientă în stare să înlăture o tradiţie fonetică de atâta amploare, cum este palatalizarea lui *s* urmat de *i*, apărută în sec. V-VI şi generalizată ulterior în limba română. Dacă o astfel de cauză ar fi existat ca rezultat al unui proces intern de dezvoltare a limbii, ea ar fi acţionat şi în alte graiuri ale limbii noastre, ceea ce nu s-a întâmplat. În evoluţia fonetică a limbii române sunt cunoscute şi alte fenomene arhaice întârziate, păstrate pe plan local, după ce au evoluat în celelalte graiuri dacoromâne. Astfel

este conservarea lui n protoromân (ca de ex. *vińe* < lat. *vinea* „vie”, *cuń* < lat. *cuneus* „cui” ş.a.), în Banat. După cum bănăţenii de astăzi rostesc *vińe* şi *cuń* cu *n* din protoromană, tot astfel ei rostesc *sase* şi *sarpe* cu *s* protoromân nepalatizat. Privite diacronic, rostirea lui *s* + *i* primitiv nepalatizat, ca şi conservarea lui *ń* protoromân, constatat pe acelaşi teritoriu cu rămăşiţe arhaice, apar ca o continuare firească a celor două fenomene identice din protoromână. Nu se poate afirma că rostirea lui *ń* ar fi apărut în graiul bănăţean într-o epocă mai nouă, concluzie tot atât de valabilă şi despre rostirea cu *s* + *i* nepalatalizat. Ambele reprezintă cazuri de fenomene arhaice păstrate în graiuri locale. Ceea ce astăzi, în perspectivă sincronică, apare ca o ciudată anomalie fonetică, în protoromână constituia o normă fonetică. Este indubi-

tabil că, începând cu sec. VI–VII, cele două rostiri (cu *s* şi *ş)* au coexistat timp de secole, concurându-se reciproc, până când inovaţia cu *ş* palatalizat s-a generalizat şi a biruit pe cea mai mare parte a teritoriului lingvistic românesc (sec. X-XI). În unele graiuri mai conservatoare însă, cu deosebire în acele regiuni în care sigiliul latinităţii se imprimase mai puternic în fizionomia fonetică a limbii, cum erau Oltenia, Banatul şi sud-estul Transilvaniei, s-a păstrat vechea rostire protoromână cu *s* + *i* nepalatalizat. Dacă rostirea cu *ş* reprezintă astăzi biruinţa deplină a unei inovaţii apărute prin sec. V-VI, rostirea cu *s* reprezintă ultima rezistenţă, în arii locale, izolate, a unei rămăşiţe fonetice arhaice de origine latină. La obiecţia că palatalizarea lui *s* + *i* reprezintă o „lege fonetică în evoluţia limbii române, răspundem că faptul este de-

sigur incontestabil, dar el nu exclude ca unele graiuri regionale să păstreze, în arii izolate, rostirea protoromână cu *s* nepalatalizat. Faptul se constată şi în cazul muierii consoanelor *l'* şi *ń*, transformate în *i* în dacoromână. Aceasta nu a împiedicat ca, pe plan local, graiul bănăţean să păstreze încă rostirea *vińe* (vie)[160], iar graiul ceangăilor să mai aibă şi astăzi rostirea cu *l': eu l'eu, tu l'ei, el l'e (ieu, iei, ie).*

4. În ipoteza că depalatalizarea lui *s* s-ar datora unei tendinţe ce se impune în limbă ca urmare a unei influenţe străine, după cum sugerează Mircea Borcilă, atunci acea influenţă îndeplinea funcţia paradoxală de a consolida o tradiţie de rostire moştenită din latina

---

[160] I. Stan, *Observaţii asupra evoluţiei ń < i în limba română,* în „Cercetări de lingvistică", IV, 1959, p. 49.

populară[161]. Noi însă considerăm mai plauzibilă ipoteza cea mai logică, conform căreia fenomenul care în toate limbile europene coboară din protoslavă sau protogermană, în română trebuie să coboare de asemenea din protoromână, cu alte cuvinte, este un reflex întârziat din latina populară.

5. Ca şi vfr. *toussir*, it. *tossir*, eng. *tussir*, din graiurile romanice apusene, care păstrează rostirea latină cu *s* nepalatalizat, tot astfel şi rom. *tusîre*, din cele două graiuri amintite, reprezintă un fonetism protoromân întârziat, pe plan regional, al aceleiaşi rostiri din latina populară *(tussire)*.

Rostirea siflantă ne apare astfel ca o permanenţă fonetică arhaică, prin care

---

[161] Vezi o constatare similară la Al. Graur, *Evoluţia limbii române,* Bucureşti, 1963, p. 76.

dacoromâna se întâlneşte şi se înrudeşte cu grupul limbilor romanice apusene, şi ca una din verigile de filiaţie fonetică dintre latina populară şi unele graiuri regionale dacoromâne. Evoluţia fonetică a limbii române nu exclude posibilitatea conservării, în arii dialectale izolate, a vechiului *s* latin anterior asimilării, păstrat şi în alte limbi romanice.

Asemenea argumente nu au fost aduse nici pe departe în sprijinul ipotezei cumane sau maghiare a rostirii siflante la ceangăi.

Permanenţa rostirii arhaice cu *s* latin nepalatalizat reprezintă o indicaţie preţioasă cu privire la continuitatea neîntreruptă în nordul Dunării a unei vechi populaţii romanice de grai siflant, din epoca romană până în zilele noastre.

* * *

De obicei poreclele se atribuie colectivităţilor umane din cauza unei însuşiri curioase, a unui obicei ciudat, a unui defect care impresionează în mod deosebit pe ceilalţi oameni. În procesul de secuizare, ceangăii rosteau pocit limba maghiară, amestecând sunetele româneşti cu cele ungureşti, în special rostirea siflantă românească transpusă în limba maghiară îi irita pe secui, care au născocit pe seama celor ce vorbeau astfel denumirea de *ceangăi* (ung. *csángók)*, preluată ulterior şi de publicistica românească.

Nu negăm că, privită din perspectiva evoluţiei actuale, vechea rostire siflantă a unor graiuri regionale apare şi pentru români ca o rostire ciudată, pentru unii chiar ridicolă. Să nu pierdem însă din vedere că, în urmă cu şaisprezece secole, aceasta era rostirea comună, tradiţională, de pe întregul teritoriu lingvis-

tic al vechii Dacii.

Datorită unor condiţii speciale de dezvoltare istorică, unii bănăţeni şi ceangăii au conservat-o multe secole după ce ea a dispărut din limba comună. Întrebaţi de ce rostesc astfel aceste sunete, nici vorbitorii nu ştiu, ridică din umeri: *„Nu ŝĉim, asă-į la noi, asă o grăit bătrîńi, asă am apucat…”*

3. Conservarea lui l’ (muiat)

Începând încă din româna primitivă, consoana *l* urmată de *ĕ (e* scurt accentuat) şi *ĭ (i* lung accentuat) s-a palatalizat, s-a muiat, rostindu-se *l’*, apoi, în dialectul dacoromân, s-a vocalizat, rostindu-se *į*, aproximativ în sec. XVI[162]. Fenomenul a cuprins deopotrivă elementele latine şi cele slave:

---

[162] Cf. Florica Dimitrescu, *op. cit.*, p. 96.

lat. *lĭnum* > *l'in* > *įin* > *in*
lat. *lĕporem* > *l'epure* > *iepure*
lat. *levo* > *l'eų* > *įeu* (iau)
vsl. *ljutu* > *l'ute* > *iute*
vsl. *kralĭ* > *crai*

Stadiul *l'* se conservă încă în dialectele sud-dunărene. În graiul ceangău acesta s-a menţinut parţial până astăzi, patru secole după transformarea lui în dacoromână, reprezentând un exemplu de evoluţie întârziată, încetinită. După atestările unor informatori bătrâni, pe vremea copilăriei lor (sfârşitul sec. XIX), prezentul indicativ al verbului a lua se rostea astfel în satele catolice din grupul nordic: *l'eu, l'ei, l'e, luăm, luaţi, l'eu*. Această rostire veche se aude încă în graiul unor bătrâni din Barticeşti, Gherăeşti, Pildeşti, Săbăoani, Corhana, Adjudeni (jud. Neamţ) şi

Hălăuceşti (jud. Iaşi)[163].

În Săbăoani am auzit rostiri ca acestea: *l'e ĝi be, nu ĉi-nĝie* (ia de bea, nu te-mbia), *l'e musca ĝin lapĉi* (ia musca din lapte), *l'e sama, măi băieĉi*, (ia seama, măi băiete), *l'e mîna ĝi pi mini* (ia mâna de pe mine). Forma de imperativ *l'e* a trecut şi în graiul unguresc local. În Săbăoani şi Pildeşti se spune şi astăzi *l'e te* (ia tu), ceea ce dovedeşte că acest fonetism era atât de frecvent odinioară încât a fost transmis şi graiului unguresc. Asemenea fonetisme vechi româneşti, în graiul unei populaţii considerate de obicei de origine ungureas-

---

163 Voind să ridic de jos mingea unei fetiţe, Maria Copilaş, din Barticeşti, ea a replicat energic: „Lasă c-o *l'eu* ieu", în care rostirea *l'eu* se auzea foarte clar. Nu era o rostire specific copilărească, fiindcă mama şi bunica fetiţei rosteau la fel.

că, nu se datoresc hazardului şi nici nu sunt împrumutate de la moldoveni. Ele sunt moştenite din vechiul grai românesc transilvănean pe care ceangăii îl vorbeau anterior secuizării lingvistice, într-o epocă în care rostirea cu *l'* (muiat) dăinuia încă în dacoromână (sec. XV-XVI). Pe atunci, strămoşii lor vorbeau numai româneşte. Despre bilingvismul apărut ulterior şi păstrat parţial şi astăzi la Săbăoani, menţionăm faptul constatat de Gustav Weigand şi relatat de lingvistul maghiar Rubinyi Mózes, că ceangăii nu pot nici măcar pronunţa unele sunete ale limbii maghiare, pe care o vorbesc ca şi copiii când învaţă sunetele limbii. În schimb, atunci când vorbesc româneşte, ei mai folosesc şi astăzi fonetisme medievale. Ce concluzie se poate trage de aici? Credem că una singură: aşa-zişii ceangăi sunt români, care odinioară au fost

secuizaţi (mai mult sau mai puţin) în Transilvania[164].

---

[164] Sugestivă pentru bilingvismul unei minorităţi dintre ei este întâmplarea relatată de Iosif Petru M. Pal, în cartea des citată de noi, *Originea catolicilor din Moldova şi franciscanii, păstorii lor de veacuri*. În vara anului 1936, Onisifor Ghibu, profesor la Universitatea din Cluj a făcut o vizită la Săbăoani, unde a stat de vorbă cu locuitorii, pe care i-a întrebat: — Ce sunteţi voi? — Români! au răspuns ei. — Cum români? Voi nu vorbiţi ungureşte? — Apoi, domnule, a răspuns un tânăr, limba aceasta e o pacoste pe capul nostru! (p. 73).

Pacostea istorică de care vorbea tânărul din Săbăoani era procesul de securizare, căruia, i-au căzut victime majoritatea românilor din secuime, între ei fiind şi înaintaşii ceangăilor. Oamenii au păstrat tradiţia că sunt români, dar „pacostea” limbii ungureşti face să nu fie crezuţi, ba unii autori văd chiar în această „pacoste” dovada ori-

C. DESCRIEREA GRAIULUI – LEXICUL

1. Terminologia religioasă

Numeroşi sunt observatorii care recunosc că fenomenul ceangău implică atâtea elemente structurale româneşti, încât ceangăii cu greu pot fi deosebiţi de românii moldoveni. Un istoric maghiar de pe vremuri, Elek Gegö, care i-a vizitat în 1838, constată la ei atâtea elemente nemaghiare, în limbă, port, obiceiuri şi în modul de viaţă, încât trage concluzia, justă din punct de ve-

---

ginii lor ungureşti. De bună seamă, că şi acest grai dovedeşte ceva, şi anume secuizarea lingvistică a românilor transilvăneni, el nu dovedeşte însă originea lor maghiară.

dere ştiinţific, că la origine ceangăii nu sunt maghiari [127].

Ceea ce derutează astăzi pe mulţi observatori români, în special pe cei care nu sunt familiarizaţi cu vechea problemă a secuizării, este apartenenţa lor confesională catolică. *Dacă ceangăii nu ar fi catolici, nimeni nu ar fi ispitit a-i crede unguri de origine*. Există chiar unele comunităţi ai căror locuitori, după stabilirea în Moldova, au trecut la confesiunea ortodoxă. Astfel sunt satele Budeşti şi Bălţăteşti (jud. Neamţ), unde locuitorii au cunoscut şi folosit mult timp graiul siflant transilvănean[165], iar astăzi sunt consideraţi moldoveni, fiind ortodocşi şi vorbind moldoveneşte. În schimb rudele lor rămase catolice sunt considerate de origine ungurească. Prin urmare, criteriul confesional nu este

---

[165] Domokos Pál Péter, *op. cit.*, p. 97.

valabil în stabilirea apartenenţei etnice. Ceea ce s-a întâmplat cu istroromânii catolici, care au trăit în simbioză cu croaţii, s-a întâmplat şi cu românii catolici secuizaţi din Transilvania, ca urmare a simbiozei lor cu secuii. Datorită condiţiilor istorice de dezvoltare, numeroşi români au trecut la confesiunea catolică. Acest fapt este interpretat şi invocat ca o dovadă a originii lor maghiare. Ei însă se consideră români de neam şi de limbă. Dar vechea confuzie între confesiune şi apartenenţă naţională încă se menţine şi deci lumea îi consideră ca atare. Ceea ce descoperim însă sub aparenţe nu confirmă această părere. Se constată că întregul substrat religios inerent modului lor de gândire şi de viaţă este românesc, iar terminologia religioasă cu caracter arhaic şi folcloric este în întregime de origine latino-slavă. Chiar şi o serie de noţiuni

specifice catolicismului apusean poartă denumiri slave. Astfel în graiul românesc ceangău e numit episcopul *vlăĝicî* (vlădică), liturghia e *sluzbî* (slujbă), ceremonia scurtă [de seara] e *viŝernî* (vecernie), rozariul poartă numele de *mătăńiį* [128], rugăciunile sunt *oŝinasî* (ocinaşe), ca în tipăriturile coresiene, predica se cheamă în unele sate şi *căzańįi*, slujba la morţi e *prohod*, iar preotul *sluzăŝĉi, spoviĝeŝĉi, împărtăsăŝĉi, boĉadi, cununî* etc. Alţi termeni: *Maįca Domnuluį, Maįca Preŝista, Sfînta Fiŝoarî, ńir, iertăŝune* [129], *groapî, gropńiseri, pomanî, pomińiri, comînd [130], boŝit, Crăŝun, Boboĉadî, Straĉenii, Florii, Paŝĉi, Ispas, Rusalii, Sînketru, Sindîįeni, Sînĉilii, Sîntă-Mării, înzer* [131], *dracu, ńicuratu, spurcatu, uŝigă-l cruŝa şi tămîįa, Doamńi-azutî, Doamńi fireŝĉi sî apîrî, bodaproŝĉi* [132] etc. etc.

Prezenţa masivă a terminologiei orto-

doxe tradiţionale în graiul ceangăilor catolici, presupuşi unguri, care trăiesc de secole în disciplina bisericii apusene şi sub conducerea severă a clerului latin, provoacă nedumerire. Care este explicaţia acestei terminologii şi a tradiţiilor româneşti în graiul şi în mentalitatea lor? Şi invers: cum trebuie să interpretăm absenţa aproape totală a terminologiei şi specificului unguresc? S-ar putea oare o dovadă mai evidentă a fondului lor etno-lingvistic românesc şi o confirmare mai pregnantă a intuiţiei lui N. Iorga, care spune despre ei că nu sunt nici pe departe aşa de străini cum s-ar putea bănui? Istoria şi limba ne oferă singura posibilitate de înţelegere a aşa-zisei enigme ceangăieşti. Trecând la catolicism, înaintaşii lor şi-au schimbat numai forma exterioară a cultului, au trecut sub altă autoritate bisericească, dar nu şi-au schimbat

fondul sufletesc şi vechea lor mentalitate, nu au lepădat zestrea de datini, nici terminologia tradiţională religioasă. Nu negăm că, datorită disciplinei canonice romane, fondul lor sufletesc nu a primit mai multă vigoare, cu urmări pozitive în viaţa publică şi de familie, dar structura lui intimă a rămas aceeaşi. Revenind la termeni, în Transilvania cazania a fost mult timp cartea fundamentală de predici, de aceea în unele sate catolice predica se numeşte şi acum *căzańie*, iar preotul *căzănuieŝĉi* la biserică. Textul rugăciunilor a putut cunoaşte multe schimbări, dar în popor ele se numesc până astăzi *oŝinasî*, ca în sec. XVI. Liturghia se celebra până de curând în limba latină, dar denumirea i-a rămas tot cea slavă – *sluzbî*. Tradiţionalele ouă roşii de Paşti, încondeiate cu podoabe în formă de cruce, se numesc şi acum ouă *încrŝĉiĉi*, de la vsl.

kristu „cruce” ş.a.m.d. Acestea sunt tradiţii moştenite din vechime şi ele demonstrează că teza unor istorici despre originea maghiară a ceangăilor după criteriul apartenenţei confesionale este infirmată în primul rând de terminologia lor religioasă, de criteriul suveran al faptelor lingvistice şi folclorice. Limba şi folclorul nu mistifică, aşa cum se întâmplă cu tezele tendenţioase ale istoricilor subordonaţi altor interese decât cele de ordin ştiinţific. Megleno-românii au devenit mahomedani, istro-românii sunt catolici, dar nimeni nu a susţinut vreodată că din această cauză ei nu ar fi români. Numai în cazul ceangăilor optica este schimbată. Ei, fiind catolici, sunt consideraţi unguri de origine, deşi graiul lor este şi astăzi cel vechi românesc. Dar nici maghiarii nu i-au putut transforma pe ceangăi în maghiari, nici părerile unor istorici nu

i-au putut determina a uita că sunt români.

2. Numele de familie

În matricolele bisericeşti ale parohiilor catolice din Moldova constatăm o situaţie semnificativă. Să analizăm, de exemplu, cazul unui sat de frunte din jud. Bacău, Luizi-Călugăra, în care noii locuitori transilvăneni se stabilesc între anii 1730–1740. Pe lângă un procent de nume ungureşti de 30%, dintre care multe sunt nume româneşti traduse în ungureşte, la marea majoritate a locuitorilor se constată nume de familie româneşti: *Bârsan, Mocanu, Giurgiu, Lupan, Zaharia, Solomon, Gălăţanu, Moraru, Păuleţ, Tulbure, Colţa, Fânaru, Cazacu, Iancu, Butacu, Butăcel, Armanu,*

Lupu166, Cojocaru, Olaru, Voinea, Macarie, Marcu, Condac, Cernica, Jitaru, Clopotaru, Bogdan, Bogdănel, Bălan, Sumănaru, Mititelu, Pătraşcu, Vornicu etc.[167]

Situaţii asemănătoare aflăm şi în matricolele altor sate[168] [134], Pretutindeni

---

[166] Un vlăstar al acestei familii, Andrei Lupu, a fost primul erou român căzut pe pământul Bulgariei în timpul Războiului de Independenţă (în noaptea de 13/14 august 1877) [1331.

[167] Iosif Petru M. Pal, *op. cit.*, p. 52.

[168] Chiar în Găiceana (jud. Bacău), unde locuitorii se consideră azi maghiari, dovadă că procesul de secuizare a acţionat la ei în adâncime şi a atras după sine şi o mutaţie de conştiinţă, pe lângă multe nume de familie ungureşti, se întâlnesc şi destule nume româneşti, ca: *Avădanei, Baciu, Ciobanu, Cojocaru, Spătaru, Rotaru, Blăjuţ, Cojan, Cernica, Bogdan, Juratu, Guşa, Iancu, Petrici*

numele de familie româneşti sunt predominante, în proporţie de circa două treimi. Judecând după numele şi portul lor românesc, locuitorii din Luizi-Călugăra nu pot fi decât români. Ei înşişi se consideră români de neam. Din păcate, organele administraţiei româneşti de odinioară considerau unguri pe toţi locuitorii de aici, ca şi pe cei din alte sate catolice din Moldova, din cauza confesiunii lor, oferind astfel o preţioasă mână de ajutor unor revendicări fără temei şi propagandei antiromâneşti de peste hotare.

Onomastica ceangăilor din Moldova se aseamănă foarte mult cu cea a românilor din Transilvania, deoarece s-a format în aceleaşi condiţii istorice. Indife-

---

etc. (vezi Petru Râmneanţu, *Problema iradierii românilor din Transilvania în principatele române*, p. 143).

rent însă de numele de familie pe care îl poartă şi indiferent cum sunt priviţi de unii sau de alţii, ei se ştiu numai români, se manifestă ca români şi trăiesc după coordonatele lor româneşti de totdeauna.

3. REGIONALISME DE ORIGINE LATINĂ

a. Ler (<lat. lever 'cumnat')

O preţioasă moştenire lexicală, coborâtoare din latina populară şi dispărută din româna comună[169], este termenul de înrudire *ler, leru-ńeu*, vocaţiv *lerule*, diminutiv *lerisorule*, cu sensul de cumnat. Termenul nu are nicio legătură de înţeles sau origine cu *ler* din refrenul colindelor şi s-a păstrat numai în graiul ceangăilor, frecvent cu deosebire în

---

[169] Vezi şi *supra*, p. 64–65.

grupul nordic. Probabil că a circulat şi în alte graiuri regionale, de unde a dispărut fără urmă, fiind concurat şi apoi eliminat de sinonimul *cumnat* (< lat. *cognatus)*. După o informaţie orală, pe care nu am putut-o verifica personal, *ler* s-ar auzi ici-colo şi în vorbirea bătrânilor din unele sate de la poalele Munţilor Codrului (Archiş, Beliu, Groşeni, Nermiş şi Răpsig, în jud. Arad). Dicţionarele limbii române şi glosarele regionale nu-l înregistrează, semn că termenul a dispărut demult. Nu-l cunoaşte nici Vasile Scurtu, eruditul cercetător al termenilor de înrudire românesti[170]. S-ar părea că odinioară el a circulat în dacoromână, dovadă posibilă fiind toponimul *Lereşti* şi numele de familie *Lerescu*, *Lereanu*, care presu-

---

[170] Vasile Scurtu, *Termenii de înrudire în limba română*, Bucureşti, 1966.

pun o rădăcină *ler*. Acest termen de înrudire reprezintă un vestigiu de origine latină, căci atât semantic cât şi după normele fonologiei istorice a limbii române, el derivă din lat. *lever*, devenit mai târziu *lévir, léviri* (cu e lung accentuat), care figurează în toate lexicoanele limbii latine cu înţelesul de cumnat. Căderea lui *v* în poziţia intervocalică a dat naştere rom. *ler*. După Ouicherat[171], lat. *levir* îl aflăm cu acelaşi sens la scriitorii latini Festus şi Isidorus (sec. VI-VII), precum şi în *Digestele* împăratului Justinian, unde este folosit ca termen juridic, cu precizarea clară a înţelesului: *„vir sororis levir est”*, întocmai ca în graiul ceangăilor, unde soţul unei surori mai în etate este

---

171 L. Quicherat et A. Davelny, *Dictionnaire latin-français*, ed. XLIV, Paris, f.a., de unde am luat informaţiile şi citatul.

denumit *ler*, implicând o nuanţă de respect când este folosit de cumnaţii mai tineri. Este interesant faptul că acest termen popular şi juridic latin din sec. VI, dispărut din toate dialectele româneşti (exceptând, poate, satele arădene menţionate), s-a putut conserva în graiul regional ceangău, cu conţinut semantic identic şi cu aproape acelaşi schelet sonor ca în latină. Pentru limba română, acest grai are meritul de a fi vehiculat un termen latin unic şi fenomenul rostirii siflante din latina populară până în zilele noastre. Cuvântul *ler* fiind necunoscut idiomurilor romanice şi limbilor popoarelor vecine, urmează că s-a putut conserva şi transmite numai prin filiera graiului unei populaţii dacoromâne, care a vorbit *ab initio* în grai romanic, încă din epoca îndepărtată a originilor. Complexul de cauze care au dus la dispariţia

acestuia pe întregul cuprins romanic şi la conservarea lui numai în aria mică a graiului ceangău este greu de elucidat. S-a păstrat în dacoromâna transilvăneană, a dispărut de aici, menţinându-se numai în aria izolată a acestui grai. Ca şi în cazul rostirii siflante, faptul ilustrează încă o dată caracterul arhaic şi conservator al graiului respectiv, confirmând teoria lui Bartoli cu privire la conservatorismul ariilor laterale izolate[172].

Conservarea acestui termen numai sau aproape numai în graiul ceangău şi vehicularea lui pe parcursul întregii istorii a limbii române nu poate fi pusă de acord cu teoria despre ceangăii ce formează „a moldvai magyarság", căci în această ipoteză ne-am găsi în faţa

---

[172] Vezi Sextil Puşcariu, *Limba română.* I. *Privire generală,* Bucureşti, 1976, p. 212.

unui termen şi a unui fenomen fonetic arhaic care coboară în linie dreaptă din latina populară prin filiera unor presupuşi maghiari din Atelkuz sau din regiunea Rába a Ungariei occidentale, prin filiera unor maghiari care abia la finele sec. IX îşi fac apariţia în Panonia, ipoteză care, evident, nu poate fi considerată plauzibilă. De unde urmează că aceşti moştenitori şi purtători ai unor astfel de permanenţe latine nu pot fi decât o ramură de dacoromâni transilvăneni.

Dar cuvântul *ler* implică şi un alt aspect interesant. El a trecut cu acelaşi înţeles şi în graiul unguresc ceangău, sub forma *ler-em şi ler-eszkem* (lerule, lerisorule). La fel au trecut în acelaşi grai şi termenii *a corinda* şi *păcurar*, sub forma *korindálni* şi *pakurár*.

Adepţii teoriei că ceangăii sunt de origine maghiară trebuie să rezolve şi

această problemă spinoasă: oare cei trei termeni de origine latină au trecut din românește în ungurește sau din ungurește în românește? Răspunsul este prea evident: ei au trecut din românește în ungurește, căci limba maghiară nu putea nicidecum să-i moștenească din latină. În ungurește i-au adus înșiși ceangăii, care, în decursul procesului de secuizare, pe lângă o serie de foneme proprii, au transpus în graiul de adopțiune o cantitate însemnată de termeni lexicali românești, printre care și unii termeni pastorali și de înrudire. Pentru cei ce vor să vadă cu toată claritatea, acești termeni românești transpuși de ei în ungurește ilustrează atât originea românească a ceangăilor secuizați, cât și prioritatea în timp a graiului lor românesc, ca prim termen lingvistic al bilingvismului ulterior. Cu alte cuvinte, *înainte de a*

vorbi ungureşte, ceangăii au vorbit românește. Aceeaşi prioritate în timp a graiului românesc faţă de cel unguresc este ilustrată şi de transferul unor fenomene fonetice româneşti în graiul unguresc (rostirea siflantelor, africatizarea dentalelor, iodizarea lui *e*, rostirea cu *ŝ* a africatei maghiare *cs*, transferul vocalei româneşti *ă)*, pe care le constatăm în graiul respectiv din Săbăoani. Este extrem de interesantă constatarea că, pe când graiul unguresc ceangău este plin de fenomene fonetice româneşti, graiul românesc al aceloraşi ceangăi nu cunoaşte *nici un* fenomen fonetic care ar putea fi atribuit unei influenţe maghiare. Faptul se explică istoriceşte: graiul românesc al strămoşilor ceangăilor era constituit şi era vorbit cu secole înainte de apariţia maghiarilor şi secuilor în Transilvania.

Se vede că autorii teoriilor cu privire

la „frântura de populaţie maghiară a ceangăilor din Moldova” nu au prevăzut cu siguranţă aceste neplăcute, pentru ei, complicaţii lingvistice.

Prin urmare nu se poate vorbi în mod ştiinţific despre ceangăi ca maghiari. Ei reprezintă o veche populaţie românească transilvăneană, iar faptul că odinioară au traversat un trecător proces de secuizare, astăzi de mult lichidat în cea mai mare parte, nu legitimează deloc pretenţia unora că ar fi maghiari.

b. Corindă (<lat. kalenda)

În folclorul românesc este bine cunoscut termenul *colindă* (cu *l)*, de origine latină, prin filieră slavă (lat. *kalenda* > vsl. *kolenda* > rom. *colindă)* [135]. Ca şi unele graiuri transilvănene, graiul românesc ceangău cunoaşte şi varianta *corindă* (cu *r)*, moştenit direct din lati-

nă: *kalenda* > *cărindă* > *corindă*, care avea o arie de circulaţie extinsă, împreună cu derivatele: *a corindă, corindat: corindător*,

Noi sânĉem *corindătorį*,
Nu stăm noapĉa pi cupĉiori,
Am vińit la *corindat*,
La hăit sî la urat,
La gospodari ĝin sat...

În ultimul timp *corindă* începe să dispară în multe sate, în unele a şi dispărut, sub influenţa şcolii şi a graiului moldovenesc. Se mai aude în vorbirea bătrânilor din unele sate izolate. Termenul face parte din vechea bază lexicală transilvăneană a graiului românesc ceangău şi dovedeşte că originea teritorială a acestui grai este Transilvania. De asemenea el confirmă şi legăturile care au existat într-o epocă mai veche între strămoşii ceangăilor şi alte

graiuri transilvănene. Cum am văzut, derivatul *a corinda* a trecut şi în graiul unguresc ceangău, sub forma *korindálni*.

c. Român „soţ”

Este semnificativ faptul, atestat şi în alte regiuni, că femeile îşi denumesc în mod frecvent soţii cu apelativul român: *măi române, românu-ńeu, ń-o vińit românu, ń-o murit românu*. Dacă ele ar avea conştiinţa că sunt maghiare, desigur că nu şi-ar denumi soţii cu acest termen [136].

D. CONCLUZII

„CU DOSARUL FĂRĂ GREŞ AL LIMBII ÎN MÂNĂ”

> „Limba este tezaurul cel mai preţios pe care îl moştenesc copiii de la părinţi... Ea este cartea de nobleţe, testimoniul de naţionalitate al unui neam.”
>
> *V. Alecsandri*

1. Popoarele se confundă cu însăşi limba lor tradiţională pe care au moştenit-o de la înaintaşi. Originea şi trecutul popoarelor se oglindesc în limba lor maternă, care le întregeşte şi le defineşte fiinţa.

În funcţie de împrejurările istorice în

care trăieşte şi constrânsă de acestea, o populaţie poate uneori adopta şi limba altei populaţii cu care conlocuieşte. Astfel ia naştere bilingvismul. Acesta este şi cazul ceangăilor, care, trăind timp îndelungat împreună cu secuii, au deprins în mare parte şi graiul unguresc al acestora. În cazul dat, istoricul face cuvenita deosebire între cei doi termeni ai bilingvismului: termenul prim, stratul lingvistic primitiv moştenit de la înaintaşi, şi termenul secund, adică superstratul lingvistic adoptat sub presiunea evenimentelor istorice. Starea de bilingvism se rezolvă de obicei tot datorită unor asemenea evenimente, fie prin uitarea, fie prin adoptarea definitivă a unuia dintre cei doi termeni. În cazul de faţă, ceangăii transilvăneni bilingvi, stabiliţi în Moldova în sec. XVIII, abandonează repede limba maghiară, termenul secund al bilin-

gvismului lor, pe care o uită definitiv, continuând a vorbi românește în graiul lor tradițional siflant adus din Transilvania, redevenind unilingvi, ca și în perioada lor istorică premaghiară.

2. Pentru ceangăii din Moldova, graiul lor românesc transilvănean reprezintă cea mai valoroasă moștenire culturală, păstrată de la înaintașii lor români din Transilvania. Studiul acestui prețios document de limbă și de istorie ne oferă astăzi principalul izvor de informare și de documentare cu privire la trecutul istoric, la originea și la întreaga lor problematică istorico-lingvistică. Fără studiul acestui grai, trecutul lor istoric nu poate fi înțeles.

3. Misionarii italieni din sec. XVIII și XIX confirmă toți existența graiului românesc al ceangăilor. Chiar Petru Zöld, misionar secui, atestă că ei toți vorbesc românește. Numai autoritățile biseri-

ceşti din Transilvania şi Ungaria, tendenţios informate şi deci în necunoştinţă de cauză, negau în faţa Romei acest fapt, cu scopul precis de a obţine îndepărtarea misionarilor italieni din Moldova şi înlocuirea lor cu cei maghiari. Din fericire, papa şi Congregaţia de Propaganda Fide cunoşteau bine realitatea şi deci schimbarea preconizată cu atâta insistenţă nu s-a realizat.

4. În sfârşit, lingvistul maghiar Gábor Szarvas (1873), ca şi alţi autori dinaintea lui, constată că cei mai mulţi ceangăi vorbesc româneşte. După părerea sa, însuşită şi răspândită de atunci şi până astăzi de autorii maghiari, graiul românesc al ceangăilor ar fi un rezultat al „românizării" lor de către moldoveni. Fiind prea puţin informat asupra problemelor de dialectologie română, Szarvas confunda graiul lor transilvănean cu graiul moldovenesc, eroare de

neiertat sub raport ştiinţific, cu atât mai gravă pentru cei care o mai susţin şi în zilele noastre.

5. Dovada cea mai grăitoare că acest grai românesc a existat în trecut şi s-a vorbit fără întrerupere este faptul că şi în zilele noastre ceangăii, în special bătrânii, vorbesc în graiul lor siflant şi africatizant, pe care, evident, nu-l puteau primi de la moldovenii care nu-l cunoşteau, ci l-au moştenit dintr-o epocă veche de la strămoşii lor români din Transilvania.

6. După cum odinioară, pe timpul Şcolii Ardelene, studiul limbii române a ilustrat şi a demonstrat originea şi apartenenţa romanică a limbii şi a poporului român, tot astfel, la scară dialectală, studiul vechiului grai transilvănean al ceangăilor ilustrează şi demonstrează originea şi apartenenţa românească transilvăneană a vorbitori-

lor lui. Cheia dezlegării aşa-zisei enigme a ceangăilor este graiul lor românesc propriu, care se vorbeşte şi astăzi.

7. Vechea teză a istoriografiei maghiare, privită ca o axiomă în ştiinţa de odinioară, conform căreia ceangăii ar fi fost deznaţionalizaţi şi asimilaţi lingvistic de către românii moldoveni, nu ţinea seamă nici de graiul lor românesc şi nici de originea lor românească, venind astfel în dezacord cu istoria şi cu faptele de limbă. Această teză reprezintă un nonsens, o imposibilitate de fapt, o gravă inadvertenţă ştiinţifică. Bilingvismul româno-unguresc de odinioară a fost o realitate pentru mulţi ceangăi, dar el nu se datoreşte deznaţionalizării din Moldova, ci secuizării din Transilvania: nu românii au asimilat aici pe ceangăii maghiari, ci maghiaro-secuii au deznaţionalizat dincolo, în Transilvania, o parte din români. Pentru cean-

găi, Moldova a fost limanul unde şi-au salvat şi întremat fiinţa lor etnică românească.

8. Actualul dualism dialectal al ceangăilor din Moldova are o semnificaţie istorică precisă, aceea că, înainte de a deprinde graiul moldovenesc, ei au vorbit româneşte în graiul lor propriu transilvănean. Prin urmare ei nu mai puteau fi şi nici nu era cazul să fie românizaţi de moldoveni. Aceştia nu le-au împrumutat o limbă nouă, nu le-au impus o nouă conştiinţă lingvistică, ei nu au făcut altceva decât doar să-i influenţeze indirect, prin contactul inerent de zi cu zi, ca pe lângă graiul lor propriu să deprindă şi pe cel moldovenesc.

9. Uitarea graiului unguresc de către marea majoritate a ceangăilor nu era un efect al românizării lor imposibile. În condiţiile evadării de sub dominaţia

maghiară, abandonarea şi uitarea graiului unguresc au fost rezultatul reacţiei fondului lor originar etno-lingvistic românesc, acea „reazione etnologica” de care vorbeşte Ascoli[173]. Nemaiavând nevoie de limba maghiară în relaţiile social-economice şi culturale, ei au părăsit această limbă impusă odinioară în secuime, sfârşind prin uitarea ei definitivă. Procesul de dezsecuizare s-a produs spontan, ca un reflex al unei necesităţi interne, favorizat şi de noile condiţii istorice din Moldova.

10. Graiul siflant al ceangăilor a reprezentat timp de secole graiul familiei, al căminului *(die Heimsprache)*, îndeplinind funcţia de apărător şi conservator al individualităţii lor etno-lingvistice

---

[173] Vezi B. Petriceicu-Hasdeu, *Etymologicum Magnum Romaniae,* I, Bucureşti, 1972, p. 26.

mereu ameninţate. Tenacitatea cu care a fost conservat acest grai, în condiţii neînchipuit de grele, împotriva tuturor formelor de opresiune ale stăpânirii străine, se integrează în lupta comună a întregului popor român pentru păstrarea limbii şi identităţii sale etnice de-a lungul istoriei, fapt care determina pe umanistul Bonfinius să afirme că românii s-au luptat mai mult pentru păstrarea limbii lor decât pentru viaţă. În epoca noastră, acelaşi grai străbun reprezintă din punct de vedere ştiinţific dovada istorică incontestabilă şi testimoniul lingvistic cert al originii şi apartenenţei lor româneşti.

11. Tentativa de odinioară de a rupe pe ceangăi din comunitatea naţiunii române s-a lovit de obstacolul invincibil al limbii, făcându-se încă o dată dovada că, în lupta pentru existenţa şi pentru păstrarea fiinţei naţionale, un po-

por nu poate fi doborât atâta timp cât el nu-şi părăseşte limba, forţa cea mai dinamică a conştiinţei de neam.

Diferitele versiuni neştiinţifice de odinioară şi chiar de astăzi despre originea lor s-au dovedit zadarnice şi inutile. Oricare ar fi fost speculaţiile cercetătorilor mai mult sau mai puţin savanţi, ceangăii nu şi-au uitat originea şi nu şi-au părăsit graiul lor românesc.

12. A nega originea şi apartenenţa românească a acestei populaţii înseamnă nu numai a ignora un capitol dureros al trecutului nostru istoric, ci şi a nega documentului lingvistic orice valoare probantă, mergând astfel împotriva evidenţei şi raţiunii ştiinţifice. Acest fapt de limbă şi de istorie, graiul lor românesc transilvănean, rectifică în mod fundamental perspectiva ştiinţifică din care trebuie privită întreaga problematică de acum înainte.

13. *„Cu dosarul fără greş al limbii în mână”*, după expresia lui Vasile Bogrea, vechea tradiţie populară a ceangăilor cu privire la apartenenţa lor românească din moşi-strămoşi este confirmată de faptul de limbă. Pe baza graiului românesc transilvănean vorbit de marea ei majoritate, această populaţie din Moldova nu mai poate fi privită ca o enclavă etnică de origine alogenă, nici ca o minoritate etnică conlocuitoare, ci ca o populaţie românească de origine transilvăneană, aşa cum a fost din totdeauna. Căci limba e o moştenire vie, caracteristică şi definitorie pentru cei ce o vorbesc, ea nici nu se înşală şi nici nu poate înşela. Ea reflectă în mod obiectiv adevărul vieţii şi al istoriei.

14. Dacă părăsirea şi uitarea graiului unguresc, rezultat al secuizării de odinioară, au fost determinate de reacţia fondului etno-lingvistic şi de opţiunea

proprie a populaţiei, în schimb părăsirea de către ştiinţă a unei vechi erori istorice şi repararea nedreptăţii seculare comise faţă de această veche populaţie românească rămân de acum înainte sarcini imperioase ale lingvisticii şi istoriografiei române.

Prezentul studiu reprezintă numai un început al acestei acţiuni de restaurare ştiinţifică şi naţională.

PARTEA A TREIA
ANEXE

I - Interferenţele fonetice româneşti ale graiului unguresc ceangău

Sub aspectul său morfologic şi lexical, graiul unguresc ceangău este astăzi destul de bine cunoscut, datorită cercetărilor mai vechi şi mai noi, ultimele fiind întreprinse cu asiduitate de către lingvişti maghiari clujeni, ale căror rezultate sunt cuprinse în cele două volume publicate de prof. Gyula Márton[174]. Alta este situaţia cercetării aces-

---

[174] Márton Gyula, *A moldvai csángó nyelvjárás román kölesönszavai;* idem,

tui grai sub aspect fonetic. După părerea noastră, rezultatele la care s-a ajuns până acum ar avea nevoie de unele elucidări.

De la Gábor Szarvas încoace, toţi cercetătorii maghiari au avut în vedere, în mod exclusiv, graiul unguresc vorbit de o minoritate dintre ceangăi, toţi nu ocolit şi ignorat cu desăvârşire graiul românesc vorbit de marea lor majoritate. Acelaşi lucru îl constatăm şi în lucrările lui Gyula Márton, foarte valoroase din punctul de vedere al graiului unguresc, cu o singură lacună: ele ignoră graiul românesc ceangău, ca şi cum acesta nici nu ar exista. Şi totuşi exis-

---

Igetövek, igei jelek és személyragok a moldvai csángó nyelvjárásban (Teme verbale, sufixe verbale şi terminaţii personale în graiul ceangău din Moldova), Bucureşti, 1974.

tă, se foloseşte şi azi şi a exercitat o puternică influenţă şi asupra graiului unguresc.

Ca urmare, sistemul fonetic al acestui grai, cu o fizionomie ciudată, este un sistem nemaghiar, de tip caracteristic ceangăiesc (românesc), străin tradiţiei fonetice maghiare. Cunoaşterea sistemului fonetic al graiului românesc ceangău ne oferă dezlegarea enigmei graiului unguresc vorbit de ceangăi. În procesul de secuizare lingvistică, românii transilvăneni nu s-au putut obişnui cu sistemul fonetic fino-ugric al graiului secuiesc, cu urmarea că ei au transferat în graiul de adopţiune o bună parte a sistemului fonetic al graiului lor românesc, dând astfel naştere unui nou grai unguresc, graiului unguresc ceangău, specific românilor secuizaţi.

Atunci când, datorită unor condiţii istorice, oamenii trebuie să înveţe o lim-

bă străină, cu alte cuvinte, când se trece de la un sistem tradiţional de articulaţie a sunetelor la un sistem de rostire caracteristic unui alt idiom, ei nu pot părăsi modul de rostire iniţial, specific vechii lor baze de articulaţie. Chiar când au reuşit a deprinde lexicul şi morfologia din noua limbă, ei nu se pot adapta uşor noului mod de articulare a sunetelor, pe care le vor rosti după caracteristicile proprii limbii lor materne. Ei aduc în noua limbă anumite predispoziţii şi predilecţii de rostire, un anumit mod de intonaţie, de accentuare, de ritm al vorbirii, aduc deci amprenta sistemului fonetic al limbii lor originare. Astfel au procedat dacii când au învăţat limba latină a coloniştilor romani, la fel au procedat slavii asimilaţi, care au transmis limbii române adoptate unele modalităţi de rostire caracteristice limbii lor, tot astfel au procedat şi românii

secuizaţi când au adoptat graiul unguresc. Fiind vorba de interferenţa a două limbi eterogene, influenţa limbii române asupra sistemului morfologic al graiului unguresc este slabă. Această influenţă este deosebit de puternică încă asupra sistemului fonetic, deoarece românii, vorbitori ai unei limbi romanice, nu reuşeau a asimila cu uşurinţă sistemul vocalic şi consonantic de tip fino-ugric al limbii maghiare. Românii nu pot rosti vocalele ungureşti *(a, é, ő, ö, ű, ü)*, pe care le înlocuiesc cu vocalele româneşti apropiate.

Un cuvânt secuiesc [maghiar] ca *füstös* „afumat” se rosteşte ceangăieşte *fisztësz* (fistăs), în care şuierătoarea secuiască *s* (rom. *ş)* e înlocuită cu siflanta *s*, vocalele *ü* şi *ő* sunt delabiliazate şi rostite româneşte *i* şi *a*, deoarece ceangăii nu pot pronunţa sunetele caracteristice ungureşti.

Un cuvânt secuiesc [maghiar] ca *az Isten* „Dumnezeu” se rosteşte *z-Isztën* (z-Istăn), în care constatăm nu mai puţin de patru fenomene fonetice româneşti:

1) afereza lui *a* iniţial neaccentuat din articolul *az*, la fel ca în rom. *miel* din lat. *agnellus;*

2) aglutinarea articolului cu cuvântul următor care începe cu vocală, formând corp comun cu el în rostire *(z-Istăn)*, ceea ce împrumută articolului hotărât o fizionomie specific ceangăiască;

3) rostirea sibilantei ungureşti *s* (rom. *ş)* ca *s*, din cauză că ceangăii manifestă o veche intoleranţă faţă de sibilantele *s, j;*

4) înlocuirea vocalei *e* prin vocala românească *ă*, necunoscută vocalismului maghiar.

În graiul unguresc ceangău, mai ales

în cel de la Săbăoani, aspectul sonor al cuvântului unguresc a fost supus unei readaptări fonetice totale. Sunetele tipice ungureşti, necunoscute sistemului fonetic al ceangăilor, au fost înlocuite cu sunete apropiate, împrumutate din vechiul lor grai românesc. Caracteristic acestui grai este mai ales vocalismul de tip ceangăiesc-românesc, cu predominarea vocalelor româneşti, în special a vocalei *ă (ë)*, precum şi consonantismul siflant, reflexe ale sistemului fonetic al graiului românesc ceangău. Necunoscând acest grai românesc, dialectologii din trecut nu au putut constata strânsa legătură dintre sistemele fonetice ale celor două graiuri, românesc şi unguresc, vorbite de ceangăi în proporţia arătată în cuprinsul lucrării.

Cele mai caracteristice interferenţe româneşti în graiul unguresc de la Săbăoani sunt următoarele:

1. Rostirea siflantă *sz, z* în loc de *s, zs* (rom. *s, z* în loc de *ş, j).* Exemple: *pirosz* în loc de *piros* (roş), *Iózi* în loc de *Iózsi* (Iosif).

2. Africatizarea dentalelor *t, d* + *e, i, y,* care se rostesc *cs, dzs*. Exemple: *z-ocsánok* în loc de *az atyának* (al tatălui), *kondzsei* în loc de *kondei* (condei), *nédzs* în loc de *négy, nedy* (patru).

3. Rostirea africatei *cs* ca *ŝ* (ca mold. *ŝocoi, ŝoban)*[175]. Exemple: *moŝko* în loc

---

[175] În polemica dintre Wichmann şi Rubinyi (vezi prezentarea acesteia la László Mikecs, *op. cit.*, p. 371–374), lingvistul finlandez avea dreptate atunci când combătea legenda că ceangăii ar rosti africata maghiară *cs* ca *c, s, sz (ţ, ş, s).* Spre deosebire de alţi autori maghiari, Wichmann remarcase cu exactitate că ei rostesc această africată ca un *ś* muiat, intermediar între *s* şi *ş*, ca în mold. *ŝutură, ŝoc, ŝomag.* Gustav Weigand remarcase şi el acelaşi sunet frica-

de *macska* (pisică), *ŝont* în loc de *csont* (os), *ŝinálni* în loc de *csinálni* (a face).

4. Preiotarea lui *e* iniţial, care devine *ie*. Exemple: *iedësz* în loc de *édes* (dulce), *ien* în loc de *én* (eu), *iedsz* în loc de *egy* (unu).

5. Penetrarea masivă în vocalismul unguresc a vocalei româneşti *ă (ë)*. Exemple: *z-embër* în loc de *az ember* (omul), *ingëm* în loc de engem (pe mine), *esznëm* în loc de *esném*.

Toate acestea sunt fenomene de tip ceangăiesc-românesc, identice cu aceleaşi fenomene pe care le constatăm şi în graiul românesc al ceangăilor. Nu sunt fenomene împrumutate de la mol-

---

tiv în graiul bănăţean din Visag: „der Zwischenlaut zwischen *s* und *š* (vezi *Der rumänischen Did lekte der Kleinen Walachei, Serbiens und Bulgariens,* în „Siebenter Jahresbericht...” 1900, p. 50).

doveni, care nu cunosc rostirea siflantă şi africatizarea dentalelor. Ele sunt caracteristice vechiului lor grai siflant transilvănean, din care au trecut în graiul unguresc, în decursul procesului de secuizare, concomitent cu unii termeni româneşti *(lerem, lereszkem, korindálni, pakurár, pita* etc.) [137]. Astfel de fenomene fonetice şi lexicale s-au transmis în bloc graiului unguresc de adopţiune. Nu este vorba de o influenţă târzie, accidentală, ci de moştenirea unui sistem fonetic străin limbii maghiare. E vorba de rostirea străină a unor vorbitori care aparţineau înainte altui sistem fonetic, altei baze de articulaţie, şi care nu au putut asimila fonetica limbii maghiare, din care cauză i-au substituit propriul lor sistem fonetic. Această rostire denaturată a limbii ungureşti, pe care conştiinţa lingvistică a maghiarilor şi secuilor o simte străi-

nă, neplăcută, explică aprecierea lui Petru Zöld că ceangăii vorbesc ungureşte *„multo blesius” („sehr unangenehm”)*, precum şi porecla de *csángók*, creată de umorul popular secuiesc.

Graiul unguresc al ceangăilor de pe valea Trotuşului, secui de origine, se deosebeşte sub raport fonetic de cel unguresc siflant al ceangăilor de origine română. Primul s-a dezvoltat pe un substrat şi pe o bază dialectală secuiască, iar al doilea s-a suprapus pe fondul şi pe substratul lingvistic românesc, vizibil şi astăzi în sistemul fonetic al acestui grai.

Originea nemaghiară a vorbitorilor graiului unguresc siflant a fost cunoscută şi în trecut, fără a se aminti însă că ei sunt sau ar putea fi de origine română.

II – Texte

1. Texte dialectale [138]

Deoarece graiul românesc ceangău este puţin cunoscut, punem la dispoziţia cititorilor câteva texte dialectale, adunate din folclor şi din graiul actual vorbit mai mult de bătrâni.

O expresie a mândriei şi a patriotismului local:

Niŝ la Ţes, ńiŝ la Focsăń,
Ca la noţ la Tămăsăń!

*

O observaţie:

Înkiĝi usa, mătusî, sî nu intri cloşca.

*

Zicătoare despre o femeie mai în vârstă, exagerat de gătită:

În sat păpusî,
Acasă mătusî.

*

Strigături la nuntă:

Trešsi nunta pi susă,
Lumįa spuńi-asă s-asă...
Sărašsili sucîili,
Cum măritî slucîili!

*

Relatare despre reforma agrară din 1864, care a avut un puternic răsunet printre ţărani din satele catolice:

La săidă sî patru, Cuza-Vodî o-npărţît mosîįa boįerįului Sturda, o dat pămîn la oamiń. Ved ńeta aįešče ogoarî, ĝi la humăriįi păr la groapa Buţîį sî măį giparči, cît prind cu viĝerįa? Tăči ĝi la

Cuza lį-avem. Apuį, măi ńipoaĉi, asta o fos ca o pîńi kicatî ĝin ŝeri pi pămînt. Plînźé oamińi sî fimeili ĝi mari bucuriįi sî įera pi lumi. Dumnedău Sfîntu sî-į facî parĉi lu Cuza-Vodî. Aŝela o fos om cu ńilî sî cu dreptaĉi pintru oamińi nivoįes. Ca aŝela om, altu n-a măį sî pi lumįa įasta... Încî dîŝi o samî ĝi lumi, ca oamińi ŝiį proŝĉ, cî pi Cuza l-ar ŝî alungat boieri ĝi ŝudî, pin străinătăţ. Da cum sî poaĉi una ca aįasta? Cuza o fos om mari, domle, stăpîn pi tăĉi ţărli, înparat a ŝî fos įel. Ŝińi sî-l alunži pi unu ca dînsu? Cuza o fos omu lui Dumnedău pi pămînt.

Cuza ń-o făcut dreptaĉi,
Dumnedăų sî-į faci parĉi;
Cu sfinţîį sî-l oĝińasĉî,
Tăt omu sî-l pomińasĉî.

Vorba aįasta ĝi la tătuca o ţių minĉi, ĝi cîn o fos cu oamińi la Ružinoasa, la-ngropăŝuna lu Cuza. O tras atunŝ tăĉi

clopoĉili la tăĉi bisărišili. Atunŝ o fos zăli mari-n lumi, cî boŝeu noroaĝili, sî barbaţîį sî fimeili, ĝi nu s-o măį pominit zăli ca âŝeįa…

Atunŝ įera oamińi măį buń, amu-į altfelį ĝi lumi.

*

Dialog din actualitate, notat pe o uliţă a satului Butea.

Se întâlneşte mătuşa Vîrvara cu nepoată-sa Vironica, elevă de şcoală:

— Săru mîna, mătusî! Cum o duŝ cu ĝińili?

— Ca mîţa cu cîńili, fatî-hăį, ca bătrîńi… Cî n-aį scapat ĝį-un nacaz sî vin douįî-n loc. Da tu ŝî măį faŝ, Virońicî? Pi unĝi umbli, cî nu ĉe-am vădut ĝi az-varî?

— D-apuį cî nu ń-i ĝę-a umblatuluį sî ĝę-a corindatuluį amu, mătusî. Umblu la scoalî, îs în clas-a opta. Amu învă-

ţăm sî noį dăŝi clasî, ca la oraş.

— Nu măį spuńi... Dăŝi clasî? Doamńi, įartî-mă, da ŝî sî faŝ tu cu atîĉa clasî? Nu įera ĝi-ažuns patru? Doamńi, Virońicî, vari ŝ-a ŝî cu lumįa įasta? Cum măį ģiruįeŝĉ ģeţîį copkiį?

— Įaca ģiruįesc, mătusî. Acuma cu soŝįalizmu trăbuį sî ŝĉiįi lumįa carĉi măį multî, nu ca aldatî. Asă-į acu.

— Acu nu dîc ĝi ĉińi, ĉî įeŝĉi fatî mărisoarî, įeŝĉi fatî socoĉitî, da cum or ĝirui cokilasîį ńicuţ sî-nveţî?

— Giruįi, mătusî, nu ĉi ĉemi ńeta ĝi asta.

— Dă, asă a ŝî cum dîŝ, ŝî po sî ŝĉįų įeu? Da măcucî-ta-į sînătoasî, Virońicî?

— Sînătoasî, mătusî, har Domnului, făr ĝi cît s-o obrinĉit la on ĝežit. O fos sî la doftor sî trăbî sî-į trįacî.

— Leru o vińit ĝi la Įes cum o fos cu barabuli?

— N-o vińit păr amu, da-l aŝcêptăm, cre-cî vińi gisarî.

— Sî zî asă-i cu scoala. Măį, măį... Sî ŝî-į sî faŝ tu cu atîta carĉi, cî tari-į multî după socoĉala me?!

— Apuį acu-s alĉi ĉimpurį, mătusî. Acu construim soŝįalizmu sî oamińi trăbî sî ŝĉiįi carĉi multî, nu ca pi vremįa ńetali. N-ăi vădut cî ĝi-amu-į gata sî scoala ŝeį nouį̂?

— Sî-ţ pari ĝińi?

— Da cum darî, s-avem sî noį şcoala măi aproapi, cî numa coĉeńi nostri įeraų ĝiparĉi ĝi scoalî.

— Ĉi pomińeŝĉ cî păr la urmî m-or lua sî pi mińi la scoalî. Da capu ńeu îį hîrbuit, nu-į ĝę-a-nvaţatuluį.

— Nu ĉi ĉemi, mătusî, cî ńeta įeŝĉ coĉižent vek. Scoala-į pintru ŝiį ĉińerį.

— Tăĉi-s buńi, fatî-hăį, da cu frigu nu mă-npac ĝiloc. Noroc ĝi cozoŝelu ista cumparat anţărţ, la Probazîń. Umblî

sînătoasî, Virońicî, sî spuńi sanataĉi la măмuc-ta sî la leru, cînd a vińi.

— Săru mîna, mătusî, sî sî măį vii sî pi la noį[176].

---

[176] Să se observe:

— rostirea siflantă caracteristică: *sî sî măį vii sî pi la noi* (şi să mai vii şi pe la noi);

— o rămăşiţă de rotacism: *păr la* (pân' la);

— construcţie regională veche, din ce în ce mai rară: *ĝę-a unblatului, ĝę-a corindatului, ĝę-a-nvaţatului* (de umblat, de corindat, de învăţat);

— regionalism unic: *ler* „cumnat";

— palatalizarea dentalei *t: coĉeńi* (cotenii, oamenii din cotul, din partea noastră de sat);

— grupul consonantic *ŝĉ: ieŝĉi, aŝĉeptăm;*

— *cre-cî*, contaminare din *cred* + *că*, frecventă şi în Transilvania;

— regionalism transilvănean: *corindat;*

— fonetism dialectal: *coĉi zent* (contingent);

*

Un *cînĉic ĝi vadanî* din Mirceşti (jud. Iaşi), în care se deplânge singurătatea şi amarul vieţii:

Ĝižaba ĉi scoli ĝi noapĉi,
Dacî n-aį noroc ńiŝ parĉi;
Ĝižaba ĉi culŝ tîrdîų,
Nu poţ scapa ĝi puŝĉiu.
Ńiŝ nu mor, ńiŝ nu trăįesc,

— formă regională: *vari* (oare);

— rostire veche cu *d*, netrecut la *z: dăsi, vădut, Dumnedău;*

— fatî *socoĉitî* (cu judecată);

— palatalizarea labialei *b: giruįesc* (biruiesc);

— *Probazâń*, sărbătoare de vară (6 august), când are loc iarmarocul la Roman (Probajini, Schimbarea la Faţă);

— expresii specifice: *făr ĝi cât* (făr' de cât, numai că), *da cum darî* (da cum dară, sigur)...

Singurî mă kinuiesc.
Ńimi-n lumi nu mă creĝi,
Ńimi-n lumi nu mă veĝi;
Ĝi ń-į răų sî ĝi ń-į ĝińi,
Ŝĉiįi ińima ĝin mińi;
Ĝi ń-į ĝińi, ĝi ń-į răų,
Ŝĉiįi numa Dumnedău.
Ŝińi ari noroc ari,
Puńi kiatrî sî rasari;
Įeų am pus sî busuįoc
Sî n-o răsărit ĝiloc,
Batî-l puŝĉia noroc!
Cî norocu-į floari rarî,
Ĝi nu creŝĉi pi ogoarî;
Norocu-į floari străinî,
Ĝi nu creŝĉi în grăĝinî.
Lumįa nu-į făcutî ĝińi,
Norocu fuži ĝi mińi,
Nacazu ĝi cap mă ţîńi.

*

Fragmente dintr-un *uret* (urătură):

Sara bunî gospodarį,
La anu sî la mulţ ań!
Asta-į casî luńinoasî,
Feĉi harńiŝi, frumoasî,
Colaŝ gramadî pi masî...
Noį avem borĝeįi afumaĉi,
Cu firesĉ întuńicaĉi,
Tukilaĉi, miĉiĉeli,
Săr puriŝi piŝĉi įeli.
Pi vatrî n-avem ŝenusî,
Ńiŝ făinî după usî,
Ńiŝ cucosu n-ari-n gusî,
Įe scoaĉi-on colac, mătusî!
Mînaţ, măi!...
Sî nu ŝiįi miĉiĉel,
Sî ŝiįi măį mărišel;
Nu sî ŝiįi cît aluna,
Sî n-aį pi sî puńi mîna.
Sî ŝiįi unu cît doį,
Bun pintru flecăį ca noį;
Sî ŝiįi unu cît ŝinŝ,
Bun pintru flecăį voįńiŝ...

Noį vińim ĝin Ţaligrad,
Mulĉi drumurį am unblat,
Mulĉi saĉi-am corindat,
Sî porńim la alĉi saĉi,
Rămîńeţ cu sanataĉi!
Aho!...

(De la un grup de urători din Gherăeşti, jud. Neamţ)

* * *

Adăugăm o suită de texte din Sagna (jud. Neamţ) [139]:

Lacrima mami, unĝi caĝi, arĝi.

*

Sanataĉi, puįca taĉi!

*

Faŝ ca ŝęala: am avut sî n-am avut s-an trăit cum am putut.

*

Ŝińi nu-ļ om ĝižaba măļ trăļeŝĉi pi lumi.

*

Numa boļi beu, oamińi siŝĉesc!

*

Nu ĉi bucura ĝi lucru altuļa, cî nu s-aleži ńica ĝi tăt sî aļ.

*

Ĝi ĝiparĉi păré cî-ļ om, sî cîn colo ļera on cîńi.

*

Mămucuţa mami meli, mămucuţî!

*

Sî sî mai clic: vorba seia, sini o ţîni pi mama îi dîc tati.

*

...Sî ļaca asă, o prăpăĝit fata purŝelu. Catî-l, Ileęanî-n sus, catî-l în žos, păr la urmî ļe-l ĝi unĝi nu-ļ. Sî tăt întreba ĝi fiļicari: — Mosule, mătus-ăļ, băĝicî, lelicî, n-ăļ vădut on purŝel cu curmeļu după ļel, s-avé s-on vîrĉezăl?... Cî nu ń-ļ ńiŝ ĝi purŝel, ńiŝ ĝi curmeļel, cum ń-ļ ĝi vîrĉezăl, cî ļera nou!

*

Înăinĉi făŝé acolo o scălduscî sî gata. Amu li trăbî cumătriļi cu lăutarļ sî cîĉi douļî părek ĝi nînas la boĉez...

*

La ĉińi o fos moasî Zărăfoaļa.

*

Tu ĉe-ļ născut la Paŝĉ, la ziųa ŝeļ luńinantî. Sî copkiļi intrauļ cu cîrdu-n casî sî zîŝeų cari maļ ĝi cari: — Stos o-vnet! Stos o-nvet! [140] Sî tu ţîpaļ: —

Oa, oa!

*

Ĝi Paŝĉ, fimeįili nu-s văd capu ĝi trįabî: cu grizîtu, cu coptu... La grizît sî văruįeŝĉi, sî muruįi vatra sî sî likeŝĉi pi žos. S-apî sî pun lăįŝeri pi părecî sî pi laįţî.

*

Žoį după Paŝĉ i ziųa fimeįilor. Sî duŝi fiįicari la moaşa įiį cu cozonac sî pascî s-apuį vin cu tăĉili la crîsmî sî beu sî žoacî sî pitrec numa įeli-ntri įeli, cî barbaţîį n-au ŝî căta... [141]. Ei, da Budăŝica o păţît-o-tr-on an, cî į-o mus-cat Victor ĝi-n fiįicari cozonac sî į-o fos rusîni sî sî duc-asă cu įiį.

*

Įé cozocu ĝi pi sînî cî ţî-l taįi masîna!

*

Fuž cî ĉi calcî motovila! [142].

*

La miń-i francu cît roata caruluį, cî n-am ĝi pi ŝî-l faŝi.

*

„Da-ń sî tot dă-ń…” Parcî-į tarapanaųa la mińi vorį la mińi fatî frăncoaįca. Ved cî ĝi greų înkip gologanu…

*

Cîn nu plouį vara, isîm dúmńica cu căldările pi drum sî ńi udăm. Asă am apucat.

*

Morţiį cari nu măį au pi ńimi sî-į pomińascî îs uitaţ. Cîn nu plouį, pintru įiį sî faŝi pražnicu uįtaţîlor împrežuru

bisăriŝi sî vińi tăt satu. La prazńic sî faŝi damî, gălusĉi sî plakiį sî sî mînîncî cu kitan.

*

Cîn viį ĝi la mort sî ĉi spel' pi miń, ca sî nu amorţascî.

*

Cîn-o murit ler-tu, tare-l măį boŝé sor-sa ĝi la Kiscu Rusului: „Ĉe-į dus, fraĉi, s-ăį lăsat după ĉińi on musunoį ĝi furńiŝ…" Sî gînĝé la geţîį copkiį.

*

Cîn mînîŝ primavara ŝeva ĝintăį, zîŝ: sanataĉi, mîncari nouį-n gurî veki!

*

Cîn tunî ĝi prima datî, sî ĉi daį cu capu ĝi păreĉi sau ĝi usî, ca sî ŝiįi tari.

*

Săd într-on loc, cî doarî n-aį ńiscoriș...

*

Am fo sî įeų fimeįi gospoĝinî la casa mé, sî pi urmî am rămas vadanî, s-o trăbuit sî șių sî fimeįi sî barbat. S-asă mă prinĝi cîĉi-o zăli!

*

Urĝala sî faș ĝin sămînţî ĝi cîńipî, kisatî-n kiųî sî opăritî. Sî zufa tă ĝin sămînţî ĝi cîńipî sî faș.

*

Nu duĝi atîta apî-n ĉińi, c-ăį sî faŝ broaŝĉi.

*

Mîncaţ, mîncaţ, da ĝin barbî sî nu daţ...

*

Brînza-į iuĉi, carńa puĉi, lapĉili s-o corăŝlit, ŝî ŝoarli sî vă dau ĝi mîncari?

*

Crapî-n ĉińi sį-a ŝî, cî maţu n-ari oglindî. Doarî n-am sî ĉi ţių cu scofeturį.

*

Ĝi ŝumî, foamiĉi sî războį izbăveŝĉi-ńi, Doamńi! asă sî cîntî în litańia la tăţ sfinţîį.

*

Sî la noį o fos orĝinu a triįle [143]. Ńi strînžem la o casî cu tăţîį sî Anton a lu Ignat ńi ŝiĉé sî tari ńi măį învaţa ĝi ĝińi. Da omu-į ĉicălos...

*

Cîn moari vo šińeva kic-o ŝĉe ĝi pi šerį.

*

Tăĉi-s buńi, una-į ră, nu-s parali la cură!

*

S-apî įac-asă: įiį sî įeįi smîntîna, sî įeų numa kis'lagu...

*

Cîn n-aį cribit sî merž în sat după foc, fimeįa vorį šińi-į acasî îţ puńi cu cleŝĉili zaraĉic pi faras, sî la urmî îţ įe on cărbuńi înapoį, c-asă-į ĝińi.

*

Cîn treŝi nunta ĝi la bisăricî sî varsî apî cu caldarįa ĝinăinĉa ńirului s-a ńiresîį, sî ńirili trăbî sî plăĉascî.

*

Cîn įeraį în covăţîcî s-aveį focusor sî tăt plînžei ĝi una, ĉ-am ĝiscîntat la o babî, sî preutu m-o alungat ĝi la spovadî.

*

Năinĉi vremi nu sî-ncuįeų casîli ca amu. Sî puńé numa mătura-n usî sî gata [144].

*

Copkiįi ńiŝ asă urî la Anu Nou:

Plugu babi cu doį boį
L-o ŝukit on kiţîgoį,
L-o ŝukit, l-o ŝukit,
Păr l-o mîntuit.
Aho!

*

— Un ĉi duŝ?
— La Ĉecuŝ.

— Ŝî sî faŝ?
— Cozonaŝ.
— Cui sî-į daį?
— Lu Ńihaį...

*

Susaį, malaį,
Fă-ĉi dulti cî ĉi taį!

*

On om vroįé sî nu măį grăįascî ca pi la noį. Sî cîn o vădut zăndarįu o zis:
— Stai la *şoari* domnu săf?

*

Vorį ieŝĉi om vorį nu! [145]

2. O „Carte” românească de rugăciuni din 1776

En numele al Tatalui + sci al Fiului + sci al Duchului Sfent + Amin.

Se me blagoslovaske pe mine ne vrednika făptură, sfenta, una sci ne desperzita Troiza, Domnezeu Tatul, sci Fiul, sci Duchul Sfent, karele noo pena la zoa acasta din mila a sfenziei sali a trai sci a sufla au lăsat. Amin.

A tuoata potere a lu Domnezeu Tatul, en zua acjasta se me feraska pe mine de tot reul.

Enzelepciune a lu Domnezeu Fiul en zua acasta la tot binele se me enveze pe mine.

Dragoste al Duchului Sfent Domnezeu la tot binele se me aprinde pe mine.

Oremus

Domine, Deus omnipotens, qui ad principium hujus diei nos pervenire fecisti, tua nos hodie salva virtute, ut in hac die ad nullum declinemus peccatum, sed semper ad tuam justitiam faciendam, nostra procedant

eloquia, dirigantur cogitationes et opera. Per X[rist]um D[omi]num nostrum. Amen.

Se spunem, preiubizilor, Tatului Domnezeu pentru mulzumire ke ne au zidit:

Tatul nostru

kare jest en cierur, sfinzaskese numele teu, vie emperezie ta, fie voja ta, precum en cierur, aacia sci pe pement.

Pugne nostru cel de tuote zilele dene noo astez sci jarte noo grescelele nuostre, precum jertem sci noi grescelele a grescizilor nuostri, sci nu ne duce pe noi entru ispita, sci ne izbevesce della reu. Amin.

Bocorete Maria

plină jest de mila, Domnul ku tine, blagoslovita jest entre femejele, blagoslovita jest roda trupului teu Issus

X[ris]tos. Sfent Maria, Maica a lui Domnezeu, roghete pentru noi peccatoŝĉi, sci akmu sci en ciasul morzi nuostre- Amin.

Se spunem, prejubizilor, Fiului Domnezeu, pentru mulzemire ke ne au reskumperat.

Tatul nostru – Bocorete Maria

Se spunem, prejubizilor, Duchului Sfent Domnezeu, pentru mulzemire ke ne au sfenzit.

Tatul nostru – Bocorete Maria

Cred

entr un Domnezeu, Tatul a tot puternikul, Feketorul cerului sci al pementului, sci en Issus Christos, Fiul a lui unul Domnul nostru, kare sau zemeslit din Duchul Sfent, naskut din Maika fata ficiora, pătimit sub Pilat din Pont, restignit, morit sci engropat, sau coborît la jad, a treia zi s-au sculat din

morzi sau suit en cerur, sede din dreapta Tatului Domnezeu a tot puternikul. De acolo va se vie sa judice pe vii sci pe morţi. Cred en Duchul Sfent, sfenta Biserika katoliciaska, unire a sfinzilor, jertare a peccatelor, enviere a trupurilor sci viaza de vecie. Amin.

Oremus

Omnipotens, sempiterne Deus, da nobis fidei, spei et charitatis augmentum, ut et mereamur assequi quod promittis, fac nos amare quod praecipis. Per Christum Dominum nostrum. Amen.

Fapta doreri a pekatelor

Dumnezeul mieu pentruke jubesk asupra a tuote acee mare sci nesferzita bunetate a ta, em pare reu din tota inima mé, sci forte tare me kejesck, ke

mam grescit Sfenzie tali, sci am fakut en potriva legii sci poroncilor tale, me kejesc dar di toti pekatele mele, ke am fekut en tota viaza ne, pentru ciertare sci pedapsa karele se kade mie pentru pekatele mele, dar mai tare me kejesk de tote pekatele mele ce am fakut pen akmu, pentru ke zic am grescit, sci reu enainte ta am fakut, sci t-am okarit pe Sfenzie ta, tote pekatele mele le oresk sci le blastem, sci pre forte tare me adereveresk ke ku adzutorul a Sfenzie tali, nu me voi pekatui mai mult, sci d-aku me voi feri sci me voi pezi de tote precinile al pekatului.

Fapta kredinzi

Pre forte tare jeu kred tote acele ce porunceşte mie a krede Sfenta Maika Biserik Katoliziaska, pentruke de la Tine, Dumnezeul mieu, ke jest adeverul cel negrescit, mie s-au aretat, adeke jeu

kred ke Fiul al lui Dumnezeu s-au entrupat en pentecele a Sfentei Maria pururе ficiori, din darul a Dukului Sfent, sci din je au luat asupra sine trup omenesk, au pătimit, s-au restignit sci au morit pe kruce pentru reskumperare a nostra din jad, sci a treia zi au enviat din morzi sci s-au suit en cierur, sci de akole la sferscitul lumii va veni ka se zudece pe totz, sci va da celor buni emperezie al cierului sci va pedepsi pe acei rei ku osenda vesnika en jad, entru acjasta kredinza afara de kare nu jeste ispasenie al sufletului, fer de-ndujala voi se trajesk sci se muor.

Fapta nedejdi

Dumnezeul mieu, fiind Sfenzia ta a tot puternik sci fer d-azuns milostiv, pentru faptele cele bune a lui Issus X[ris]tos, forte tare nedejduiesk ke em

vei da mie pe lume acjasta jertarea a tuturor pekatelor mele sci mila sfenta ka se me pezesk d-aku enainte de la tote pekatele, sci en cealaltă viaza vesnika me vei bukura pe mine ku bukurie vesnika en rai, prekum tu Doamne t-ai adeverit, de voi face fapte bune, kum me fegadujesk ku agiutorul a Sfenzie tali.

Fapta dragostei dumnezeisti

Dumnezeul mieu, pentruke jest Sfenzia ta binele cel mare sci nesfarscit, te jubesk pe tine asupra tote, din tota inima me, sci pentru dragoste a Sfenzie tali sci jubesk, sci tot de una voi jubi pe totz ca sci pe mine.

Dumnezeul mieu se fii mie pekatosului milostiv.

Se fie laudata pre Sfenta Precistenii, adever trup al Domnului nostru Issus X[ris]tos, aku sci pururе sci en vez

vezilor. Amin.

En numele a Tatului, sci a Fiului, scia a Dukului Sfent. Amin. [146]

III – Câteva note autobiografice. Cum am ajuns la rezolvarea, în linii generale, a problemei ceangăilor

În legătură cu această problemă notez aci câteva însemnări de natură autobiografică, din care se poate înţelege lungul proces sufletesc, la capătul căruia am ajuns nu numai la sentimentul apartenenţei naţionale româneşti, ci şi la convingerea fermă, ştiinţifică, a etnicităţii româneşti a ceangăilor. Astăzi ştiu în mod precis că ceangăii din Moldova, care vorbesc româneşte şi se îmbracă în port românesc, sunt români etnici, adică sunt ceea ce au fost şi n-

au încetat a fi niciodată. Aceia dintre ceangăi care vorbesc şi ungureşte şi româneşte sunt români maghiarizaţi sub raportul limbii, care şi-au păstrat însă portul şi datina veche românească, cum sunt cei de la Săbăoani, Pildeşti şi din câteva sate din judeţul Bacău. Printre ei, mai ales pe valea Trotuşului, sunt şi unele ingrediente secuieşti, care se cunosc după port, obiceiuri şi graiul secuiesc pe care îl vorbesc, deosebit de graiul unguresc ceangău.

Folosind un criteriu lingvistic, ştiu azi că toţii ceangăii care cunosc rostirea siflantă sunt români etnici, chiar dacă unii din ei sunt parţial maghiarizaţi, căci *sigmatismul* e un fenomen caracteristic vechii limbii româneşti, care a trecut şi în graiul unguresc al ceangăilor. Aceste lucruri însă nu le-am ştiut totdeauna.

Când eram copil ştiam că sunt român, aşa cum învăţasem în şcoală. Părinţii mei, ţărani bătuţi de nevoi şi necazuri, nu-şi băteau capul cu astfel de probleme, ei se ştiau catolici şi români, dar deosebiţi de „moldoveni”, adică de ortodocşi. Îmi amintesc că mama făcea uneori haz de oamenii din Săbăoani, care „hodorogesc” şi pe ungureşte.

Ca elev în seminar, am ajuns să am unele nedumeriri în privinţa religiei: de ce noi suntem catolici în timp ce alţi români sunt ortodocşi? Se vede că cineva ne-a convertit la catolicism. Cine? Auzisem ceva despre călugării dominicani, că au predicat catolicismul la cumani în veacul al XIII-lea. Poate aci să fie cheia misterului. Probabil suntem români sau cumani românizaţi şi catolicizaţi de călugării dominicani. Explicaţia mi se părea ştiinţifică. Dar de ce lumea ne zice unguri? Şi nimeni

nu ne-a lămurit taina. Şi eu ca şi colegii mei eram contrariaţi şi revoltaţi când lumea ne zicea *unguri*. Ce fel de unguri suntem noi, dacă nu cunoaştem nicio iotă ungurească? Devenisem curios să aud pe cineva vorbind ungureşte. Cum o fi sunând limba aceasta?

Cât priveşte porecla *ceangăi*, nici nu auzisem de ea. În ultima clasă am dat peste studiul lui Radu Rosetti, *Despre unguri şi episcopiile catolice din Moldova*. Cartea m-a nemulţumit, iar afirmaţiile puerile despre limba ceangăilor, că ei ar rosti, chipurile, *siaun*, *sias*, *sioară* [147] etc., că vorbesc ungureşte, că nu pot rosti „sonurile” *š*, *ž*, produceau ilaritate.

Era evident că autorul nu spunea adevărul. Dar un lucru mi-a rămas ca un spin în inimă: vasăzică lumea în general şi oamenii de ştiinţă ne consideră şi ne numesc *unguri* şi scriu

aceasta chiar în publicaţiile Academiei. Şi noi care n-am ştiut niciodată că suntem unguri! Ba din contra, ne simţeam români şi încă patrioţi înflăcăraţi. Începuse războiul pentru întregirea neamului, în 1916; eram cu trup şi suflet pentru eliberarea Transilvaniei. Despre istoria catolicilor din Moldova nu ştiam mai nimic, decât atâta că noi catolicii locuim în Moldova din vremuri vechi, de pe vremea lui Ştefan-Voievod, ba chiar dinainte de întemeierea statului moldovenesc.

Dar spinul mă înţepa în inimă şi ori de câte ori mă gândeam la această problemă eram nemulţumit: să fim noi oare, unguri?! Trebuie să fie ceva adevărat, de vreme ce suntem catolici şi toţi oamenii de ştiinţă afirmă că suntem unguri. Mărturisesc că eram jenat de originea mea ungurească, nu mă puteam împăca cu gândul acesta, nu mă

recunoşteam ungur, nu voiam să fiu considerat ungur. Poate că strămoşii mei de demult or fi fost unguri, îmi ziceam, dar de sute de ani ne-am împământenit, ne-am asimilat, am devenit şi noi români. Încet-încet am început să mă obişnuiesc şi să mă consolez cu gândul acesta. Oare strămoşii lui Caragiale au fost români? Poetul Heine era oare german? Petőfi nu era de origine sârbească? Napoleon nu era de origine italiană?

La universitate, ca student la filologia română, constatam la fiecare pas că graiul din satul meu de naştere e grai autentic românesc. Eroii basmelor lui Creangă vorbesc ca la noi în sat. Ce fel de unguri sunt ceangăii dacă ei vorbesc ca eroii din basmele lui Creangă?

Alt detaliu curios: mama spunea acasă că *părincele căzănuiesce*, că *şiceşce cazania*, dumineca merge la *vişernă*, se

roagă la *Maica Preşista*, *Sf. Troiţă*, spune *oşinase*, spune *mătăniile* (nu rozariul), merge în *roginǎ*, preotul îi *şiceşce molifta*, la Paşti se *spovigeşce*, primeşte sfânta *prişişcenie* etc. Ce caută această terminologie veche româno-slavă ortodoxă în gura ţăranilor noştri catolici şi unguri? În ipoteza că suntem unguri, se vede că am fost asimilaţi de lungă vreme. Explicaţia mi se părea ştiinţifică.

Într-o zi mi-a căzut în mână o carte a lui Densusianu: *Graiul din Ţara Haţegului* [148]. Cu fiecare pagină citită, mirarea creştea. Oamenii de la *Clopociva* aveau un grai uneori foarte asemănător cu graiul *buceninilor* noştri. Când am terminat de citit cartea, am exclamat aproape stupefiat: de unde cunoaşte mama mea, care n-a părăsit niciodată satul Butea, graiul din Ţara Haţegului?! Haţeganii spun *munce*, *frace*,

părince, ca la noi la Butea. O serie de nume şi prenume din Haţeg sunt ca la Butea *(Ioja, Ianăş, Ruja)*. Ciudat, de neînţeles!

Într-o vacanţă de vară (1921) am avut prilejul să vizitez Humuleştii şi casa-muzeu a lui I. Creangă. Altă stupefacţie: casa lui Ştefan a Petrei parcă era casa noastră bătrânească de la Butea, în care copilărisem până la vârsta de 10 ani (1907). În timp ce vizitatorii ceilalţi treceau grăbiţi şi indiferenţi de la una la alta, eu m-am aşezat pe o „laiţă" şi priveam încremenit identităţile până la cele mai mici amănunte. Auzisem că străbunii lui Creangă erau veniţi din Ardeal prin veacul al XVIII-lea. Oare butenii noştri, pe care toată lumea îi numeşte unguri, n-or fi şi ei de origine ardeleană? Ipoteza pusă era dezminţită de „certitudinea" cealaltă: noi suntem aci din vremea lui Ştefan cel Mare. Aşa

eram informat pe vremea aceea.

Ani de zile am purtat în suflet nedumerirea aceea dureroasă: ce fel de unguri suntem noi, dacă nu ştim o boabă ungurească şi dacă toate detaliile vieţii noastre materiale şi sufleteşti sunt identice cu ale românilor?

Nedumeririle însă nu dispăreau: oamenii la Butea vorbesc cu *s*, sâsâiesc: *sărpe, săse, usă, soarec*. Auzisem eu la cursuri despre baza de articulaţie. Ce origine etnică ascunde această rostire sâsâită care nu e românească? Alta: femeile toate la noi se îmbracă cu catrinţă, pe cap poartă cârpă şi ştergar alb, se îmbracă în „port unguresc”, cum se spune, altfel decât femeile moldovence, care poartă fuste. Asta îmi dădea mult de gândit. Aveam intuiţia vagă că vorbirea aceasta sâsâită şi portul acesta femeiesc ascund în ele taina originii ceangăilor noştri. Şi îmi era fri-

că să nu fie origine ungurească.

Mai târziu nevoile profesionale m-au purtat prin Bucovina, Basarabia, prin Transilvania, pe la Arad, Sighişoara, Tg. Mureş. Pretutindeni ţăranii români seamănă cu cei de la Butea. Toamna, copiii de la Daneş (comună lângă Sighişoara) sau de la Voiniceni (comună lângă Tg. Mureş) şi din alte sate, veneau la şcoală ghemuiţi în căruţa cu fân, pe salteaua de paie, speriaţi, nedumeriţi, întovărăşiţi de părinţii lor, ţărani apăsaţi de toate umilinţele şi nevoile vieţii lor amărâte, cu gândul de a pregăti copiilor un drum mai lesnicios, o viaţă mai omenească. Mărturisesc că toţi aceşti copii îmi inspirau o profundă simpatie, căci îmi aduceau aminte de mine, de copilul care odinioară, în 1907, ghemuit într-o căruţă cu fân, alături de tata, intram în Iaşi, pe uliţa Păcurarilor, speriat de larma oraşului

şi a tramvaielor. De aceea i-am iubit pe aceşti băieţaşi, i-am ocrotit, i-am încurajat şi ajutat, după puteri, în tot cursul carierii mele.

Stabilit în Tg. Mureş ca profesor la liceul Al. Papiu-Ilarian, am predat limba şi literatura română şi la liceul unguresc romano-catolic. Directorul şi colegii unguri, aflând că sunt ceangău, m-au primit cu mare bunăvoinţă, dar nu-şi puteau ascunde dezamăgirea: eu, ceangău şi ungur, după părerea lor, nu ştiam nicio boabă ungurească. Atmosfera în şcoală era binevoitoare, dar rece şi străină. Am cunoscut elevii secui, părinţii lor, am cunoscut şi ţărani secui, pe care i-am cercetat cu mare atenţie. Oameni gospodari şi înstăriţi, mândri, nu semănau cu ţăranii ceangăi din Moldova noastră, nici la vorbă, nici la port, nici la obiceiuri. Alţi oameni, alt stil de viaţă. În schimb la Papiu-Ilarian,

printre copiii de valahi, şi mai ales cu părinţii lor, ţărani cuviincioşi şi modeşti, m-am simţit totdeauna printre ai mei şi sunt dator să mărturisesc că, timp de 37 de ani, părinţii ca şi copiii satelor ardeleneşti mi-au dăruit, în orice împrejurare, o dragoste caldă şi curată, care şi astăzi mă mişcă până la lacrimi. A fost cea mai preţioasă răsplată a ostenelilor mele de dascăl (1925–1962) [149]. În schimb unii dintre colegi, mai ales cei din regat, mă priveau cu neîncredere. Aflaseră că sunt ceangău, adică ungur după părerea lor.

Dar să revin la subiect. Prin anii 1930–1931, mă aflam în Bucureşti, la un concert dat în sala Ateneului. Ciudată şi neuitată surpriză. Admirând fresca pictorului Costin Petrescu, mai ales scena năvălirii barbarilor, nu mă puteam mira îndeajuns că femeile speriate care fugeau cu copiii de mână

purtau exact costumul „unguroancelor” noastre catolice de prin părţile Romanului. Deschid vorba cu vecinul meu de stal şi, ca din întâmplare, remarc costumul femeilor de pe fresca din faţa ochilor noştri.

— Da, domnule, de asta mă mir şi eu. Ce idee curioasă a avut pictorul, să îmbrace femeile acestea în costumul unguroancelor din jud. Roman. Căci îi cunosc bine pe ceangăi, am fost mai mulţi ani ofiţer de jandarmi în acele părţi.

— Ce impresie aveţi despre ceangăi, sunt români ori unguri?

— Sunt unguri şi-s toţi catolici, altfel sunt oameni gospodari şi harnici, trăiesc ca şi românii, vorbesc româneşte, numai că-s papistaşi. Dacă nu ar fi religia lor, nu i-ai putea deosebi de români. Şi să-ţi mai spun ceva: costumul acesta de care vorbeam de fapt nu-i

unguresc, aşa se îmbracă femeile române din multe sate de la munte, de prin Bucovina, de ex. în comuna Sadova etc. Se vede că ceangăii au împrumutat costumul acesta de la români.

Întors acasă la Tg. Mureş, am început să fac cercetări asupra costumului naţional românesc şi am aflat, cu plăcută surprindere, că costumul vechi al femeilor române de la munte era catrinţa caracteristică, sumanul de lână şi ştergarul alb. Într-un luxos album de costume naţionale, întocmit de d-na Enăchescu-Cantemir, am avut surpriza să constat că din cinci costume naţionale din ţinutul Roman, patru erau costume ceangăieşti. Vasăzică ceangăii se îmbracă în costum vechi românesc, aşa cum constată şi celebrul romanist Gustav Weigand, care a fost şi la Butea în anul 1900. Chestiunea este: ceangăii *au împrumutat* acest costum de la ro-

mâni sau *l-au moştenit* de la strămoşii lor români? Alternativa a doua mi se părea cea mai probabilă. Rămânea însă o chestiune enigmatică: de ce sunt catolici şi de ce vorbesc sâsâit? Ulterior am făcut excursii pe la Topliţa, pe la Corbu şi iar am constatat cu plăcută surprindere: costumele româneşti din aceste sate sunt identice cu cele de la Butea. Deci ceangăii se îmbracă româneşte şi ardeleneşte. Să fie ceangăii ardeleni? Căci mulţi din elevii mei de la Papiu poartă nume identice cu cele de la Butea *(Husaru, Dărăbanu, Blaj...)*.

Între anii 1935–1940, cu ocazia lecturilor mele istorice, am dat de o carte a lui Popa-Lisseanu, *Secuii şi secuizarea românilor*. Lectura acestei cărţi a fost o adevărată revelaţie. Am găsit aci dovada ştiinţifică a faptului neştiut, nelămurit până acum, că sute de sate româneşti au fost maghiarizate şi catoli-

cizate în secuime. Am citit şi cercetat cu atenţiune toată literatura acestei probleme, cărţile lui Sabin Opreanu, Şt. Manciulea, T. Chindea, diverse publicaţii şi reviste. Onomastica românilor secuizaţi de prin ţinutul Giurgeului şi Mureşului era identică cu onomastica ceangăilor noştri moldoveni. Am citit apoi cartea lui Ion Nistor despre emigrările masive de ardeleni în principatele române, mai ales în veacul al XVIII-lea [150], Două concluzii clare şi evidente ca lumina soarelui se desprindeau din aceste cărţi:

1) Ceangăii sunt români ardeleni maghiarizaţi şi catolicizaţi în secuime, emigraţi în Moldova în sec. XVIII.

2) Nu se poate înţelege nimic din problema ceangăilor, dacă nu cunoşti istoria românilor din ţinutul secuiesc. Istoria ceangăilor nu este altceva decât un capitol din istoria românilor secuizaţi.

În perioada grea a războiului am urmărit polemicile de presă dintre ziarele noastre şi cele ungureşti, în special articolele istorice semnate de Zenovie Pâclişanu [151] în ziarul „Universul” şi publicaţiile colecţiei publicate de profesorii Universităţii din Cluj-Sibiu, *Biblioteca Rerum Transilvaniae*. Două cărţi apărute în acei ani au aruncat o lumină deplină asupra problemei: cartea d-rului Râmneanţu, *Die Abstammung der Tschangos* şi cartea părintelui dr. Iosif Petru Pal, *Originea catolicilor din Moldova*. D-rul Râmneanţu, în urma unor minuţioase cercetări făcute în satele ceangăilor din Bacău, arată pe baza analizei serologice că ceangăii au acelaşi indice biologic ca şi românii, deosebit de indicele biologic al ungurilor. Părintele Pal continuă cercetările lui Ion Nistor, aplicându-le la ceangăi, cu concluzia: ceangăii în marea lor majori-

tate sunt români de neam, originari din secuime, emigraţi în Moldova în sec. al XVIII-lea. Dovezile le scoate din bogata corespondenţă a misionarilor italieni cu Propaganda: *„Non aliter augetur numerus catholicorum quam per ex Transilvania advenientes catholicos”*. Sau protocolul mănăstirii din Şumuleu: *„Ili enim Moldavienses catholici e Sicula originati, albis induti vestibus”*. La aceste două cărţi se adăuga broşura părintelui Ion Mărtinaş, *Cine sunt catolicii moldovenii*, care sublinia cu noi consideraţiuni şi argumente aceeaşi teză: catolicii din Moldova sunt emigranţi ardeleni, stabiliţi aci în sec. XVIII.

În afară de orice îndoială, istoriceşte era dovedită originea ardeleană a ceangăilor. O singură deficienţă însemnată prezentau aceste cărţi: problema graiului ceangăilor nu era limpezită deloc. Şi graiul este totul. Cele câteva observaţii

notate de Pal despre limba ceangăilor erau confuze, insuficiente şi neconvingătoare. Mi-am zis atunci că datoria cercetării acestei probleme îmi revine mie.

Am început să adun note, însemnări, observaţii privitoare la graiul ceangăilor, pe care l-am vorbit şi eu în copilărie şi pe care am prilejul să-l aud ori de câte ori mă abat spre satul meu de naştere, Butea. Cercetările erau anevoioase, căci dacă însemnări istorice se pot afla în cărţile publicate până astăzi, apoi despre graiul românesc al ceangăilor nu s-a scris aproape nimic. Însemnările lui G. Weigand despre aşa-numitele de el *„die s-Gemeinden”* sunt prea generale, prea sărace şi romanistul de la Lipsca n-a putut adânci problema.

De atunci am adunat note peste note, am acumulat observaţii peste observa-

ţii, atât din amintite cât şi din unele cercetări făcute la Butea. Astăzi am peste 20 de caiete groase care cuprind materiale de limbă şi istorie.

În special problema rostirii siflante mi-a dat multă bătaie de cap, pentru că nu a fost cercetată încă de lingvişţii noştri. Fenomenul l-am botezat eu însumi cu numele de *sigmatism*, adică rostirea cu *s*, *z* în loc de *š*, *ž*. Am întrebat pe mulţi despre originea fenomenului. Nimeni nu mi-a putut da nicio lămurire. Am scris unui cunoscut lingvist ungur de la Cluj, întrebându-l care poate fi originea acestei rostiri siflante. Mi-a răspuns că lingvişţii unguri până azi nu cunosc originea fenomenului, care se găseşte numai la ceangăi.

Am avut norocul să dau peste scrisorile despre ceangăi ale misionarului secui Petru Zöld, din 1780 şi 1781, care cuprind date extrem de interesante de-

spre graiul lor.

Concluziile finale la care am ajuns sunt următoarele:

1) Ceangăii n-au fost asimilaţi lingvistic în Moldova, ei n-au învăţat românește aici, fiindcă la 1766 erau bilingvi şi vorbeau românește în graiul lor vechi adus din Transilvania.

2) Ei nu vorbesc nici azi în grai moldovenesc, ci în graiul lor specific ardelean, sigmatizant şi africatizant.

3) Atât africatizarea cât şi sigmatismul sunt fenomene fonetice populare transilvănene.

4) Graiul ceangăilor, ca şi datele istorice, confirmă din nou teza că ei sunt români transilvăneni, unii parţial maghiarizaţi în secuime, stabiliţi în Moldova în sec. al XVIII-lea.

Astăzi nu-mi rămâne decât să coordonez materialele adunate şi să le dau forma definitivă. Nu am putut face

acest lucru până în prezent, din cauza multiplelor ocupaţii profesionale şi a multelor şi grelelor dificultăţi familiale [152].

Buzău, 6 febr. 1963

PARTEA A PATRA
NOTE ŞI COMENTARII

IV.1. Note

[1] Autorul foloseşte denumirea *ceangăi* numai fiindcă aceasta este frecventă în scrierile privitoare la populaţia catolică din Moldova. Termenul a fost preluat însă la noi din publicistica maghiară şi, la fel ca şi denumirea populară de *unguri*, nu este acceptat de cei denumiţi astfel, care se consideră *români catolici*. „Toţi catolicii din Moldova simt denumirea de ceangău ca *poreclă*,

ca *ofensă* care nu li se cuvine, pe care o resping, pe care le-o dau străinii. Cei ce le-au dat-o deci n-au putut fi decât străini, care au vrut să-i batjocorească, să-i hulească. Ei rezistă poreclei instinctiv. Însă vorba ceangău nu-i de origine românească, ci unguréască. Deci ei simt pe unguri ca străini" (D. Mărtinaş, *Caietul Alfa I*, p. 138). Cf. şi constatarea unui geograf: „...nici nu sunt bucuroşi să li se spuie unguri sau ceangăi; ei zic că sunt români catolici" (Prof. Dr. Victor Tufescu, *O regiune de vie circulaţie: „poarta Târgului-Frumos"*, în „Buletinul Societăţii Regale Române de Geografie", LIX, 1940, p. 372). Vezi notele 5, 24 şi 69, precum şi o altă precizare a autorului la p. 37.

[2] Cu un secol înainte, după o călătorie la faţa locului, Elek Gegő scria următoarele: „...se înşală... toţi aceia care

afirmă cu certitudine că aşezările ungureşti din Moldova sunt de origine secuiască” *(A moldavi magyar telepekröl*, p. 68).

[3] Partea I a apărut şi separat, la aceeaşi tipografie din Săbăoani, în 1941 (un amănunt: tipografia „Serafica”, proprietate a provinciei franciscane române, a fost distrusă de horthyşti în primăvara anului 1944, împreună cu un stoc de cărţi, vagonul cu care se expedia la Beiuş, în refugiu, fiind îndrumat prin Ghimeş – Ciceu). Apariţia lucrării nu a fost pe placul unor exclusivişti, care neagă din principiu existenţa românilor catolici din Moldova. *Iosif Petru M. Pal* (1889, Nisiporeşti, jud. Neamţ – 1947, Luizi-Călugăra, jud. Bacău), a cărui familie se numea odinioară *Dumitraş* (vezi nota 92), a fost superiorul franciscanilor minori conventuali

români (1932–1947), organizator al seminarului teologic franciscan din Luizi-Călugăra, cercetător al istoriei populaţiei catolice din Moldova şi apărător al ei în vremuri de restrişte. Patriot luminat, el a redactat unul din protestele acestei populaţii împotriva pretenţiilor teritoriale horthyste din 1940 (cf. şi articolul său *Catolicii din Moldova sunt români neaoşi*, în „Almanahul revistei populare catolice «Viaţa»”, 1941, p. 56–60). După 23 August 1944, când catolicii din Moldova erau în primejdia de a fi deportaţi odată cu populaţia de origine germană, el s-a prezentat la Comisia Aliată de Control din Bucureşti şi a expus adevărul istoric cu privire la apartenenţa acestora la naţiunea română, fapt care a determinat revocarea deportării (în această acţiune a fost sprijinit în mod deosebit de Constantin Prisnea, prefectul de atunci al jud. Ba-

cău, a cărui soţie era originară din Săbăoani; în 1949 exista încă scrisoarea fostului prefect de Bacău către prietenul său P. Anton Petz din Răchiteni, jud. Iaşi, în care arăta cum s-au petrecut lucrurile). Despre viaţa şi activitatea sa, vezi *Închinare pr. Dr. Iosif P. M. Pal, fost ministru provincial al franciscanilor din Moldova*... [Oradea], 1947, p. 1–25. În Italia, personalitatea sa este bine cunoscută din diferite publicaţii franciscane; vezi în special P. Felice Rossetti, *Una dolce amicizia. P. Pietro Giuseppe Pal – P. Massimiliano Kolbe*, [Siena, 1981], 195 p., biografie care îl prezintă ca „figlio della România", „una delle figure moderne di sacerdote più significative della sua nobile patria" (p. 13), „salvatore dei cattolici moldavi", care „non sona ungheresi, ma romeni di origine e di diritto" (p. 107). Viaţa exemplară şi moartea sa eroică (a dece-

dat în urma asistenţei date unui bolnav de tifos exantematic) au determinat dieceza de Padova să introducă procesul beatificării sale.

[4] Prima lucrare face parte din seria *Bibliotheca rerum Transsilvaniae*, editată de Centrul de Studii şi Cercetări privitoare la Transilvania (Sibiu). Ambele lucrări integrează problema în istoria românilor din Transivlania. Ulterior, regretatul om de ştiinţă a extins cercetările cu privire la această temă, după cum rezultă din manuscrisele păstrate în familie (comunicarea dr. Radu-Ştefan Ciobanu).

Menţionăm şi o lucrare sumară mai puţin cunoscută, semnată de fratele autorului acestui studiu (I. Mărtinaş, *Cine sunt catolicii moldoveni?*, Iaşi, 1942, 37 p.), din a cărei concluzie citătm: „Ar fi deci timpul să ne facem o

mică cercetare de cuget. Ar fi timpul să nu mai nesocotim istoria şi realităţile şi să dăm catolicilor moldoveni dreptul de a se numi şi de a fi adevăraţi români. S-ar cuveni ca să nu mai fie insultată dragostea lor de neam şi ţară, să nu mai fie arătaţi prin grai viu şi manuale-le de şcoală ca unguri şi străini, să nu li se mai arunce neplăcuta poreclă de „ciangăi", pentru că *ceangăi nu există*, ci există români de religie catolică" (p. 35–36).

[5] Caracterizarea datează din 1907, când N. Iorga a făcut o călătorie cu trăsura de la Roman la Scheia, pe valea Siretului. Intuiţia istoricului este întărită şi de constatările: „elevi catolici din Iaşi, fii de străini, dar născuţi în România, şi câte unul fecior de ţeran român de lege latină" [în realitate feciorii de ţărani români erau cei mai mulţi,

n.n.], care închină un volum omagial episcopului Camilli *(Talente necunoscute*, în „Floarea darurilor”, I, 1907, nr. 2, p. 117), şi: „înşişi ţăranii unguri de la munte se zic «români»” *(Oameni cari au fost*, II, Bucureşti, 1935, p. 192).

Amintim aici şi pe Constantin Lozincă, cercetător necunoscut al românităţii locuitorilor catolici din jud. Bacău, care a trimis lui N. Iorga o scrisoare cu informaţii despre portul, firea, obiceiurile şi numele lor româneşti, publicată în „Revista istorică”, cu următoarea menţiune introductivă: „Primim aceste rânduri, care destăinuiesc originea românească a multor ceangăi” (XXI), 1935, nr. 10–12, oct.–dec., p. 402–403). Vezi şi Const. Lozincă, *Românii din satele catolice*, în „Poporul românesc”, V, 1936, nr. 3, 1 febr., p. 52, unde anunţă o lucrare în pregătire cu acest titlu.

[6] Kogălniceanu înscrisese drepturile românilor catolici şi în *Dorinţele partidei naţionale din Moldova* (punctele 25 şi 26). Citǎm din punctul 25: „Peste 50.000 români sunt catolici. Până acum guvernul nu s-a ocupat nicidecum de educaţia atât morală, cât şi religioasă a lor. Clerul lor este străin şi nu se sprijineşte de către stat. Este dar neapărată trebuinţă ca şi aceşti fii ai patriei să tragă parte din folosurile publice” (vezi M. Kogălniceanu, *Dorinţele partidei naţionale din Moldova*, ed. III., publicată de Petre V. Haneş, Bucureşti, f.a., p. 30–31). Câteva date despre interesul lui Kogâlniceanu faţă de catolicii din Moldova, vezi la Alexandru Zub, *Preocupări de istorie eclesiastică la M. Kogălniceanu*, în „Mitropolia Moldovei şi Sucevei”, XLIX, 1973, nr. 3–4, mart.–apr., p. 232, şi la Doctorand pr. V. Palade, *Principii de drept bisericesc în ope-*

ra lui Mihail Kogălniceanu, ibidem, LI, 1975, nr. 3–4, mart.–apr., p. 299–300.

[7] Mai ales Gheorghieş Sturdza, reprezentantul marilor proprietari din ţinutul Roman, care îşi motiva atitudinea prin faptul că e român. Combătrând „patriotismul de clopotniţă”, răspunsul lui Kogălniceanu a fost prompt: „...şi eu sunt român, şi mai mult decât d-lui. Neam de neamul meu a fost român; sunt răzăş, vechi băştinaş de pe Cogălnic... Însă chestia nu este cine este român mai mult sau mai puţin... chestia este cine apără o idee mai dreaptă” (vezi Dimitrie A. Sturdza şi C. Colescu-Vartic, *Acte şi documente relative la renascerea României*, VI/I, p. 229).

[8] Acest deputat pontaş al ţinutului Roman era *Ianuş Robu* (vezi şi discur-

sul din 20 ianuarie 1865, în Mihail Kogălniceanu, *Opere*, IV. *Oratorie*, II/I, Bucureşti, 1977, p. 58). Nedreptatea de atunci a fost reparată la alegerile din 24 şi 25 noiembrie 1864, când acesta a fost ales deputat în Adunarea Electivă a României (vezi „Desbaterile Adunării Elective a României", 1865, nr. 1, p. 2). Despre problema drepturilor politice ale populaţiei catolice din Moldova la Divanul Ad-hoc, s-a ocupat recent şi istoricul Lajos Demenv, în două articole *(Bonyodalmak egy képviselőválasztás körül.* (I). *Csángók az egyesülés korában* – Avataruri în jurul unei alegeri de deputat. (I). Ceangăii în epoca Unirii, în *„A hét"*, XIII, 1982, nr. 19, 7 mai, p. 8, şi *Kogălniceanu a moldvai Országgyülésben egyenlő jogokat követel a csámgóknak* – Kogălniceanu cere drepturi egale pentru ceangăi în Divanul moldovean, *ibidem*, nr. 20, 14

mai, p. 8), la care precizăm: 1) deputatul se numea *Ianuş* (pronunţat *Ianus*) Robu, nu „Rab János”, cum scrie autorul; 2) Kogălniceanu nu a cerut drepturi egale pentru „ceangăi”, ci pentru pământenii catolici care, „în cea mai mare parte”, erau „adevăraţi români de origine” (vezi Mihail Kogălniceanu, *Opere* III. *Oratorie*. I/I, Bucureşti, 1983, p. 207), „ca aşa cu toţii să fim o singură naţie: *naţia română”* şi „să avem şi să apărăm o singură patrie: *frumoasa România!”* (Dimitrie A. Sturdza şi C. Colescu-Vartic, *op. cit.*, p. 238).

Unul din nepoţii deputatului Robu a fost *Mihai Robu* (1884, Săbăoani – 1944, Beiuş, reînhumat ulterior la Iaşi), primul episcop român al diecezei catolice de Iaşi. „Născut şi crescut în România, purtând un nume ţărănesc de la noi, ştiutor şi al nevoilor populaţiei... şi al intereselor statului român de care

trebuie să fie legat prin toată fiinţa sa” (N. Iorga), episcopul Robu, sub care eparhia a cunoscut o epocă de înflorire spirituală şi naţională, a confirmat pe deplin prin activitatea sa declaraţia făcută în anul înscăunării: „Nu voi uita niciodată că sunt un fiu al poporului românesc şi voi munci din răsputeri pentru propăşirea sa” (vezi „Neamul românesc”, XX, 1925, nr. 215, 26 sept., p. 1, şi nr. 226, 9 oct., p. 2). Despre el, vezi Iosif E. Naghiu, *Episcopul Mihaiu Robu*, în „Universul”, LXI, 1944, nr. 289, 25 oct., p. 3.

Din aceeaşi ilustră familie face parte şi *Ioan Robu* (originar din Traian, com. Săbăoani), actualul administrator apostolic al Arhidiecezei Catolice de Bucureşti, consacrat episcop la Roma în 8 dec. 1984, căruia îi revine misiunea de a continua, pe plan mai larg, opera înaintaşului său de la Iaşi.

[9] Alte pasaje semnificative la p. 238–242. Discursul este reprodus în Mihail Kogălniceanu, *op. cit.*, p. 50–62.

Unele aspecte din discursul lui Kogălniceanu sunt cuprinse şi în apelul episcopului Antonio de Stefano, vicar apostolic al Moldovei (vezi şi nota 64), din martie 1857, înaintat Comisiei Europene pentru Reorganizarea Principatelor Române. Italian de origine, scriitor bisericesc de limbă română şi bun cunoscător al realităţilor din Moldova, el foloseşte în document termenul „les Catholiques Roumains" (acelaşi, în 1848, tipărise la Braşov un catehism românesc pentru „daco-romano-catolici"). A participat ca invitat la deschiderea Divanului Ad-hoc şi a colaborat îndeaproape cu partida unionistă, combătând manevrele agentului consular austriac Gödel, susţinător al antiu-

nioniştilor, şi luptând pentru recunoaş-terea drepturilor politice ale românilor catolici din Moldova. Despre activitatea sa, vezi I. Dumitriu-Snagov, *Le Saint-Siège et la Roumanie moderne* 1850–1866, Rome, 1982, p. 49–56.

[10] Ediţia a III-a (Bucureşti, 1972) nu mai cuprinde nicio menţiune despre ceangăi.

[11] Cf. şi D. Macrea: „Foarte puternică este influenţa Românei asupra graiului ceangăilor din Moldova. Aceştia trăiesc, din evul mediu, în mijlocul unei mase compacte de români, sunt puţini la număr şi toţi bilingvi” *(Probleme ale structurii şi evoluţiei limbii române*, Bucureşti, 1982, p. 95–96). Se vede că, spre deosebire de alţii, autorul consideră ceangăi numai minoritatea bilingvă, dintre ei.

[12] Lucrarea a fost prezentată pe larg de geograful blăjean Ioan Rusu, *Însemnări asupra călătoriei P[ărintelui] A. Gegö în Moldova*, în „Foaie pentru minte, inimă şi literatură”, II, 1839, nr. 43–46; reprod. în „Societatea Geografică Română. Buletin”, XIII, 1892, p. 56–73. Autorul redă termenul ceangăi prin *hăngăi*.

[13] Este semnificativă constatarea sa cu privire la cercetătorii maghiari ai originii acestei populaţii, care îşi păstrează valabilitatea până în zilele noastre: „Să nu accepte nimeni în mod gratuit că am investigat aşezările ungureşti din Moldova până la locurile de baştină din Asia şi de acolo am însoţit corturile lor cu lumina slabă a făcliei mele. S-au făcut multe cercetări în această privinţă, dar opiniile diferă ca

şi mersul ceasornicelor de buzunar şi – fără a-i jigni pe savanţii noştri – fiecare îşi urmează intuiţia proprie” (p. 62).

[14] Vezi şi studiul *Die Dialekte der Moldau und Dobrudscha*, în „Neunter Jahresbericht...”, p. 138–236. Georges D. Cioriceanu susţine o simbioză cu-mano-română pentru ceangăii care vorbesc ungureşte: „Les Cïangai, parlant le hongrois, de confession catholique et s’habillant á la roumaine, ne sont, en majorité, que des Coumans et des Roumains mélangés. Ils sont venus de Transylvanie” *(La Roumanie économique et ses rapports avec l’etranger de 1860 a 1915*, Paris, 1928, p. 64, nota 2).

[15] Pentru originea lor cabaro-cazară se pronunţă mai nou Sandor N. Szilá-gyi, *Amit még nem mondtak el a csángó*

névröl – Ceea ce nu s-a spus încă despre numele ceangău, în „A hét”, X, 1979, nr. 24, 15 iun., p. 10). Observăm că, în 1979, revista „A hét” („Săptămâna”) a dat o mare atenţie aşa-zişilor ceangăi, în toate articolele publicate respectând, bineînţeles, linia tradiţională maghiară cu privire la originea lor.

[16] N. Iorga îl considera „un punct nou de vedere”, formulându-l astfel: „...este vorba de o străveche populaţie turcească, în stare să dea nume câtorva din vârfurile Carpaţilor” şi care, „rămânând de sine stătătoare, s-a organizat împreună cu românii în aceste forme «romanice» la care s-au adaos pe urmă creaţiile politice de caracter popular ale acelei Romanii”.

[17] Desigur, este mai mult un reflex al prezumtivei origini hunice a secuilor,

susţinută de cronicarii maghiari.

[18] Nu am văzut lucrarea citată. În schimb, în *Moldva* (Budapest, 1916), acelaşi autor vede în ceangăi un amestec din mai multe feluri de maghiari şi străini, cu pronunţie siflantă preluată de la cumani, pe care o păstrează şi atunci când se valahizează complet (p. 20). Despre secuii de pe Trotuş spune că nu sunt solidari cu ceangăii şi se dispreţuiesc reciproc (p. 23).

Menţionăm că s-a vorbit la noi şi despre originea *dacică* a ceangăilor, ca vestigii ale tribului kaukoens (vezi M. Gârniţeanu, *Catolicii ciangăi din Moldova sunt daci. Daci care trăiesc şi azi*, în „Lumina Creştinului”, XXX, 1944, febr., coperta 3–4; reprod. din „Moldova”, III, 1944, 26 ian., p. 2).

[19] Ilie Minea însă avea în pregătire o

lucrare despre originea lor românească (vezi Emil Diaconescu, *Opera ştiinţifică a profesorului Ilie Minea* în „Studii şi cercetări istorice”, Iaşi, XVIII, 1943, p. 23). Lucrări în manuscris despre catolicii din Moldova au rămas de la Giorge Pascu, lingvist şi istoric literar (vezi Iosif E. Naghiu, *loc. cit.)* şi de la Petru Cancel (1890–1947), slavist, originar din sânul acestei populaţii (vezi Dr. Radu-Ştefan Ciobanu, *Puncte de vedere asupra originii ceangăilor*, în „Flacăra”, XXXI, 1982, nr. 1,7 ian., p. 10).

[20] În legătură cu aceasta, citǎm următoarea însemnare a lui D. Mărtinaş: „Despre aceste controverse fără niciun rezultat, s-ar putea aplica observaţia făcută de un istoric maghiar cu privire la originea secuilor, că «cerneala care s-a consumat în discuţiunile acestea ar fi suficientă spre a mâna o moară» (vezi

Karácsonyi János, *A székelyek ősei és a székely magvarok*, 1924)".

[21] O variantă a lucrării a fost publicată şi la Budapesta, în 1950.

[22] Un caz tipic a fost *Inocenţiu* (Ince János) *Petraş* (1811–1886), paroh la Deja (jud. Bacău), care a primit o educaţie maghiară în Transilvania. Revenit în Moldova ca preot, el a fost tot timpul ostil limbii române (vezi relaţia lui Iosif Tomassi, nota 89). A relevat însă valorile spirituale din substratul românesc al enoriaşilor săi, culegând prima variantă a *Mioriţei*, în ungureşte, anterioară variantei clasice Russo-Alecsandri (vezi Farago Iosif, *Variantele maghiare ale Mioriţei*, în „Limbă şi literatură", V, 1961, p. 358; cf. şi Adrian Fochi, *Miorița*, [Bucureşti, 1964), p. 459]. Despre sfârşitul său tragic, vezi Augustin Paul

(Delaletca), *Între Someş şi Prut*, Bucureşti, 1905, p. 274–275).

[23] Precizarea trebuie rectificată. Nu „aproape pretutindeni”, cum scrie Victor Tufeseu, ci *absolut pretutindeni* în aceste sate nu se aude nicio vorbă ungurească. Vezi şi Ioan M. Bejan, *Despre ungurii din România în parlamentul ungar*, în „Neamul românesc”, III, 1908, nr. 150, 17 dec., p. 2383.

[24] Vezi nota 1. O referire la locuitorii din Cotnari (jud. Iaşi): „Astăzi dacă ai spune unui catolic de acolo că e neamţ sau ungur, ţi-ar răspunde revoltat: «Nu, domnule, eu sunt catolic român»” (Ioan Ferenţ, *Biserica veche din Cotnari*, în „Calendarul catolic”, XIV, 1916, p. 39. Cf. Artur Gorovei, *Cotnarii, în toamna lui 1930*, în „Lumea”, XIII, 1930, nr. 3710, 3 nov., p. 2: „Un cotnărean care

ne conduce ni spune că el e român, dar catolic”. Iată şi o reflecţie a unui ţăran din Bârgăuani (jud. Neamţ): „Noi sânĉem ĝi ńįamu limbiį noastri sî ungurii îs ĝi ńįamu limbii lor. Îs altî naţii ĝi oamińi” (D. Mărtinaş, *Caietul XVI A*, p. 16).

[25] *Jean Tatrosi* (pseudonimul lui Veress Endre (1868–1953), alias Andrei Veress, cunoscut şi prin lucrările sale istorice şi bibliografice publicate în limba română), autorul articolului *Les Hongrois de Moldavie*, apărut în „Revue de Hongrie” (Budapest), XV, 1922, tom. XXVI, p. 129–134, 176–182. Punctul său de vedere nu putea fi deosebit de cel oficial. Reproducem un fragment semnificativ pentru optica opiniei publice de atunci: „Il est caractéristique que les Tschangos ainsi roumanisés parlent même le roumain avec

sifflement. C'est là l'une des raisons pour lesquelles l'opinion publique roumaine ne les considère pas comme bons Roumains, et que l'un de nos écrivains dit fort bien, à leur propos, que la côté tragique de la vie des Tschangos est que jamais ils ne seront de véritables Roumains et ne sauront plus garder longtemps leur caractère hongrois. Hongrois aux yeux des Roumains, ils seront Roumains aux yeux des Hongrois" (p. 181).

[26] „Mărturisesc că lungă vreme, deşi concluziile faptului lingvistic erau de o evidenţă greu de contestat, nu am avut curajul să mă ridic împotriva autorităţii ştiinţifice formidabile pe care o reprezintă ştiinţa oficială", scria D. Mărtinaş într-o însemnare din 15 oct. 1969. Următoarele *z*guduitoare *Confidenţe* ne dezvăluie procesul de conştiinţă din ca-

re a izvorât lucrarea: „1. Punctul de plecare al acestui studiu este un proces de conştiinţă: ce sunt eu, român sau cuman (Weigand) sau maghiar (Philippide)? Să nu ştii ce eşti? Este insuportabil. 2. Ce atitudine, ce poziţie trebuie să iau în viaţă, ca cetăţean, în profesiunea mea? Să privesc lucrurile ca român, să le privesc ca maghiar? E foarte dureroasă drama omului care nu ştie ce este. Sufeream în conştiinţa mea că nu ştiu ce sunt. Mi-am făcut însemnări, am început să scriu un roman *(Dipsihie. Omul cu două conştiinţe...)*. Nimeni nu mă putea lămuri: 3. Am început să caut singur. Am început să învăţ ungureşte. Mi-am luat ore la liceele ungureşti. Am observat pe elevii secui şi ceangăi (din Transilvania, n.n.). Am observat acelaşi proces de dipsihie la elevii ceangăi: ei se fereau a se mărturisi ceangăi, voiau să fie secui, dar ei

ştiau că numele lor e românesc (Achim, Moldován, Plájás), ştiau că bunica şi bunicul au vorbit româneşte, că unchiul lor a fost «popă românesc». Rezultatul – neliniştea, zbuciumul sufletului: sunt şi român, dar sunt şi secui. C-un ochi râd, dar cu celălalt plâng... 4. Refugiul în studiu. Am cercetat amănunţit istoria secuimii, secuizarea românilor. Fără a cunoaşte istoria secuizării românilor nu se poate scrie despre ceangăi. Studiul meu este rezultatul pe plan ştiinţific al unui zbucium de decenii, până am ajuns la certitudinea ştiinţifică. Acum sunt liniştit. Singurul regret: mulţi dintre cărturarii români continuă, *bona fide*, a ne considera unguri românizaţi". Trebuie să precizăm că „dipsihia" de care vorbeşte autorul a intervenit în timpul formării sale intelectuale (vezi şi anexa III); ea este cu totul necunoscută populaţiei.

[27] Vezi Const. C. Giurescu, *Târguri sau oraşe şi cetăţi moldovene din secolul al X-lea până la mijlocul secolului al XVI-lea*, Bucureşti, 1967, *passim*.

[28] Vezi Ecaterina Zaharescu, *Vechiul judeţ al Saacului în lumina istoriei şi antropogeografiei*, în „Buletinul Societăţii... de Geografie", XLI, 1922, p. 147–173.

[29] Unii autori consideră că actuala populaţie catolică din Moldova continuă neîntrerupt creştinismul latin la români, de la origini până în prezent (cf. Pr. Dr. Dominic Neculăeş, *Latinitatea bisericii româneşti*, Săbăoani – Roman, 1940, p. 72: „...găsim o îndreptăţire fundată a susţinea că aceşti catolici moldoveni, cel puţin într-o mică parte, sunt o continuare a rămăşiţelor româ-

neşti în sânul bisericii străbune latine”). Problema creştinismului la români nu a fost pe deplin elucidată documentar până acum. Faptul însă că, la 1234, papa Grigore IX dispune lui Teodoric, episcopul cumanilor, să numească un episcop-vicar de naţiune valahă, înseamnă că pe teritoriul acestei episcopii, care depindea direct de Roma, existau şi valahi de credinţă romană. Deci, negreşit, dispoziţia papală, dată cu referire la hotărârile conciliului din Lateran din 1215, invocate în document, a ţinut seama înainte de toate de realităţile locale. Acţiunea lui Laţcu a avut desigur în vedere şi existenţa catolicilor români, a sporit numărul acestora şi a determinat înfiinţarea episcopiei catolice de Siret (1371), prima episcopie din istoria Moldovei, domnitorul consolidând astfel prin relaţiile sale poziţia internaţională a noului stat. După

moartea sa (1375), catolicismul este susţinut cu fervoare de Margareta-Muşata, fondatoarea dinastiei muşatine (vezi Ştefan Pascu, *Contribuţiuni documentare la istoria românilor în sec. XIII şi XIV*, Sibiu, 1944, p. 44; Ioan Mărtinaş, *Margareta Muşata, principesă a Moldovei*, în „Almanahul «Presa Bună»," XXXI, 1944, p. 61–69). În 1413, pe timpul lui Alexandru cel Bun, se întemeiază o nouă episcopie la Baia (în 1401 se organizase canonic şi ierarhia ortodoxă), în 1607 se înfiinţează episcopia de Bacău, iar în 1884 episcopia de Iaşi (despre vechile episcopii catolice din Moldova, vezi studiile lui C. Auner, menţionate la bibliografie, p. 179–180). Elementul românesc a fost totdeauna preponderent în catolicismul moldovean, în decursul timpului absorbind parţial şi celelalte elemente etnice (o parte din acestea s-au integrat în orto-

doxie şi nimeni nu le-a contestat vreodată originea etnică românească). Numărul românilor catolici s-a mărit considerabil în sec. XVIII, în urma emigrărilor masive din Transilvania, iar de atunci este în continuă creştere datorită vitalităţii lor morale şi biologice, precum şi unor convertiri. Dacă în trecut se vorbeşte prea puţin de românii catolici de aici, faptul se datoreşte lipsei clerului indigen şi protectorilor din afară ai bisericii catolice moldovene: mai întâi regii Ungariei, apoi regii Poloniei şi în sfârşit curtea din Viena, în concepţia căreia catolicismul trebuia să rămână străin, pentru a avea nevoie de protectoratul Austriei (vezi M. Theodorian-Carada, *Din frământările trecutului*, Bucureşti, 1920, p. 133). Renaşterea României a însemnat şi renaşterea lor la o intensă viaţă spirituală şi naţională (vezi şi nota 42). Istoria bisericii catoli-

ce din Moldova se integrează în istoria bisericii române.

[30] Faptul este confirmat şi de Giulio Mancinelli, la sfârşitul sec. XVI: „În Moldova s-a oprit câteva zile la Iaşi, unde a găsit că aproape toţi creştinii catolici, care fuseseră cu câţiva ani în urmă foarte numeroşi în cele două principate, Moldova şi Ţara Românească, din lipsă de preoţi latini [= catolici, n.n.] trecuseră la ritul grec [= ortodox, n.n.]; până şi negustori din Chios şi Ragusa şi din alte locuri din Italia [trecuseră] cu totul sau în bună parte, pentru a nu rămânea lipsiţi de slujba bisericească" *(Călători străini despre ţările române*, II, Bucureşti, 1970, p. 524; vezi şi Cesare Alzati, *Tera romena tra oriente e occidente. Chiese ed etnie nel tardo '500*, [Milano, 1982], p. 273–274).

[31] *Dottrina christiana*. Tradotta in lingua valacha dai padre... este a doua carte românească tipărită cu litere latine şi a servit atât misionarilor din Moldova, cât şi cercetătorilor italieni care doreau să ne cunoască limba (vezi Viorica Lascu, *Documente inedite privitoare la situaţia ţărilor romane la sfârşitul secolului XVII*, în „Anuarul Institutului de Istorie din Cluj", XII, 1969, p. 238). Necesitatea acestui catehism românesc în pastoraţia catolicilor moldoveni se constată şi din răspunsul lui Piluzio la un chestionar al Congregaţiei de Propaganda Fide, din 1671, care confirmă cele relatate de Del Monte: „Este necesară limba română, care e nativă, şi încă ungara; dar cu toate acestea ungurii cunosc şi vorbesc foarte bine româneşte (vezi Francisc Pall, *Le controversie tra i missionari conventuali e i gesuiti nelle missioni di Moldavia (Romania)*, în

„Diplomatarium italicum, IV, [1939], p. 259.

Despre autor şi opera sa s-a scris destul de mult, vezi în special: I. Bianu, *Vito Pilutio. Documente inedite din archivul Propagandei*, în „Columna lui Traian", IV, 1883, nr. 1–2, ian.–febr., p. 142–149; Ramiro Ortiz, *Per la storia della cultura italiana in Romania*, Bucarest, 1916, p. 68–85; N. Drăganu, *Catehismul din manuscrisul de la 1719 al lui Silvestru d'Ameho, copie după al lui Vito Piluzio tipărit la 1677*, în „Făt-Frumos, I, 1926, nr. 2, mart.–apr., p 34–38; Iosif E. Naghiu, *Despre Vito Piluzio*, în „Studii şi cercetări istorice", XVIII, 1943, p. 397–399; D. Găzdaru, *Prima tipăritură din Moldova. Contribuţie la istoria culturii româneşti din sec. XVII*, în „Buletinul Bibliotecii Române" (Freiburg), I, 1953, p. 37 54; Giuseppe Piccillo, *Note sulla lingua valacha del Katekismo*

kriistinesko di Vito Piluzio, în „Studii şi cercetări lingvistice”, XXX, 1979, nr. 1, p. 31–46.; *Călători străini despre ţările române*, VII, Bucureşti, 1980, p. 66–78. Catehismul a fost reprodus în „Buciumul român”, I, 1875, după copia lui Gh. Sion Gherei (o copie făcuse la Berlin şi A. Papiu Ilarian, care semnalase pentru prima dată tipăritura în *Tesauru de monumente istorice*, I, Bucureşti, 1862, p. 105–106).

[32] Vezi şi *Călători străini*, VII, p. 105–107. Într-o altă relaţie (c. 1687), cu evidentă exagerare, se arată că Moldova e „quasi distrutta”, localităţile Cotnari, Baia, Târgu Frumos, Siret, Suceava, Botoşani, Roman, Bacău, Bârlad, Ştefăneşti, Huşi, Vaslui şi Săbăoani sunt părăsite, locuitorii de aici fugind în Polonia şi Transilvania. Puţini catolici au rămas numai în Iaşi, Fara-

oani, Trotuş şi Galaţi (vezi G. Călinescu, *Alcuni missionari*, p. 140). V. I. Ghika afirmă chiar că, după prădăciunile tătarilor chemaţi aici de turci şi după ciumă, numărul catolicilor din Moldova s-a redus la sfârşitul sec. XVII până la 300 de suflete *(Spicuiri istorice*, p. 20), cifră desigur diminuată faţă de realitate.

[33] „Săbăoani. Biserica de piatră cu un altar. Acolo nu este nimeni"] scrie Piluzio în 10 iulie 1682 *(Călători străini*, VII, p. 105).

[34] Vezi şi P. Ioseph P. M. Pal, *Schematismus fratrum minorum*..., Săbăoani-Roman, 1935, p. 32–33. Într-o jalbă înaintată divanului în ianuarie 1768, locuitorii din Săbăoani arată că au fost supuşi pe nedrept la ponturi, deoarece, „fiind oameni străini, ungu-

reni”, aşezaţi pe moşia mănăstirii Secu, aveau obiceiul „de da boierescul numai câte o giumătate de leu de căsaş”. Divanul însă îi consideră locuitori de la „descălecătoarea satului” şi-i obligă să urmeze ponturile, motiv pentru care conflictul s-a prelungit peste decenii. Vezi V. Mihordea, *Relaţiile agrare din secolul al XVIII-lea în Moldova*, Bucureşti, 1968, p. 243–244.

[35] De atunci şi până astăzi populaţia catolică din Moldova este în continuă creştere, deşi emigrările au încetat pe la sfârşitul sec. XVIII. Petru Râmneanţu constată o mare disproporţie între creşterea populaţiei Moldovei şi cea a populaţiei catolice de aici. Astfel în perioada 1902–1930, populaţia Moldovei a crescut cu 37%, iar cea catolică cu 70,2%; mai mult, în perioada 1912–1930, prima a crescut cu 13,8%,

iar a doua cu 42,4%, deci de trei ori mai mult. De bună-credinţă, autorul explică această creştere neobişnuită printr-o acţiune de catolicizare (vezi *Problema iradierii românilor din Transilvania în principatele române*, p. 26). Explicaţia nu corespunde decât parţial realităţii, sporul fiind în cea mai mare parte natural, datorat dinamismului biologic şi moralităţii populaţiei (vezi Iosif Gabor, *Dicţionar statistic al localităţilor catolice din Moldova 1865–1948*, vol. I–III, 673 p. (manuscris). Despre Săbăoani (jud. Neamţ), date actuale ne oferă Petre Sescu (Păduraru): „Aproape fiecare familie are în medie câte 8–9 şi 10 copii, dar sunt şi 20 mame care au între 12–14 copii şi nu întâmplător la ora actuală avem în Săbăoani 400 de familii cu copii mulţi, care beneficiază de ajutor familial de stat. Potrivit evidenţelor de la consiliul popular, Săbă-

oanii au în prezent 82 mame eroine, 329 mame decorate cu «Gloria maternă» cl. I, 410 mame cu «Gloria maternă» cl. a II-a şi 442 mame cu «Gloria maternă» cl. a III-a" *(Structuri durabile*, în „Ceahlăul", XIV, 1981, 11 apr., p. 3). Cf. şi însemnarea *Satul cu cei mai mulţi copii*, în „Scânteia", XLVI, 1977, nr. 10735, 24 febr., p. 4.

[36] „Trebuie... să se ţie seamă şi de faptul că foarte adesea, sub numele de «ungurii» se ascundeau «ungureni», adică români din Ardeal sau chiar români din principate, fugiţi peste munţi şi care se reîntorceau acum sub acest nou nume" (Constantin C. Giurescu, *Populaţia judeţului Putna la 1820*, în „Buletinul Societăţii... de Geografie", LIX, 1940, p. 205–206. Cf. şi Sever Pop: „La dénomination de *ungur, ungurean* était de tradition chez les Roumains

des Moldavie pour désigner les Roumains venus de Transylvanie” (vezi „Bulletin linguistique”, VIII, 1940, p. 176). După denumirea statului de care aparţinea atunci, în concepţia populară Transilvania era, impropriu, „ţară ungurească” (cf. zicala: c-o minciună boierească treci în ţara ungurească), iar locuitorii veniţi de aici erau şi ei „unguri”.

[37] Notăm o coincidenţă. În vol. Augustin Paul (Delaletca), *Între Someş şi Prut*, unul din capitole este intitulat *Unguri cari nu ştiu ungureşte* (p. 239–271). Autorul relatează aici fapte şi impresii din două călătorii: făcute la Huşi (Corni), în 1897 şi 1899: o femeie strigă pe stradă un copil: „Măi Nyihai!”, copiii organistului desfac cucuruzi şi cântă *Pe o stâncă neagră într-un vechi castel*, duminica, la horă, flăcăii şi fetele joacă

de ţi-e mai mare dragul să te uiţi la ei, iar la vecernie 1500 de persoane cântă româneşte litania lauretană. Ziaristul a rămas uimit de cele văzute la aceşti „unguri” (şi el pune termenul între ghilimele). Dacă ar fi vizitat şi alte localităţi catolice din Moldova, şi-ar fi dat poate seama că aici nu-i nimic extraordinar, aceste aspecte făcând parte din viaţa obişnuită a locuitorilor, ei fiind *români* de religie catolică şi nicidecum „unguri cari nu ştiu ungureşte”.

[38] Am refăcut datele statistice după Pietro Tocanei, *Storia della Chiesa Cattolica in Romania*, III/1, Padova, [1960], Iosif Gabor, *op. cit.*, p. 10–11 şi schematismele misiunii şi ale diecezei. În manuscris, datele sunt reproduse după Petru Râmneanţu, *Die Abstammung der Tschangos*, p. 19–20. La recensămintele generale de după 23

August 1944 nu s-a mai consemnat religia locuitorilor, deci pe această cale nu mai avem date despre numărul catolicilor din Moldova. Avem în schimb date precise despre naţionalitatea locuitorilor de aici. Astfel la ultimul recensământ (1977), în toată Moldova s-au declarat 5770 de locuitori de naţionalitate maghiară (vezi *Recensământul populaţiei şi al locuinţelor din 5 ianuarie 1977*, I, [Bucureşti], 1980, p. 614–615). Deci mai puţin de 2,5% din totalul populaţiei de aşa-zişi ceangăi (în realitate procentajul este mai mic, majoritatea celor declaraţi de naţionalitate maghiară fiind într-adevăr maghiari, stabiliţi aici recent). Şi dacă aceasta este opţiunea populaţiei exprimată în mod liber, cu ce drept şi în numele cărei raţiuni ştiinţifice vin autorii unei lucrări recente *(Naţionalitatea maghiară din România*, Bucureşti, 1981) să o includă cu

atâta insistenţă în rândul naţionalităţilor conlocuitoare, fără a face nicio distincţie? De ce nu au precizat că aceasta este părerea sau convingerea lor proprie, în schimb populaţia în cauză se consideră şi se declară de naţionalitate română? Cui serveşte camuflarea realităţilor cu privire la această populaţie?

[39] După date, comunicate de ordinariatul de Iaşi, la 1 ian. 1985, în localităţile din Moldova (exceptând Bucovina), existau 237.000 locuitori catolici, la care se adaugă cei stabiliţi în alte regiuni ale ţării.

[40] Amintirea emigrărilor în Moldova, devenită acum un fel de *Eldorado* pentru transilvăneni, s-a păstrat şi în poezia populară:

Astă-vară mi-am vărat
Sub o cetină de brad,

Dar la vară mi-oi văra
Cu mândruţa-n Moldova,
Că-n Moldova-i apă bună,
Cine bea se împreună…

Câţi voinici de seama mea
Toţi în Moldova trecea;
Câţi voinici de-a mea măsură
Toţi în Moldova trecură…

Cucul cântă, mierla zice:
— Taci, nevastă, nu mai plânge,
C-o veni primăvara
Şi-om trece la Moldova,
La Moldova, ţară bună,
Unde-i naţie română…

(Ioan Urban Jarnik şi Andrei Bârseanu, *Doine şi strigături din Ardeal*, Bucureşti, 1968, p. 235, 309, 435)

[41] Oroarea faţa de înrolările forţate

în armată se constată şi după stabilirea lor în Moldova. Din această cauză, la 24 apr. 1831 a avut loc o luptă crâncenă între trupele ţariste şi ţăranii din Săbăoani, ajutaţi de cei din împrejurimi, printre care erau şi ortodocşi (în acel timp au avut loc răscoale ţărăneşti şi în alte părţi ale Moldovei; vezi Gh. Duzinchevici, *Răscoalele din Moldova în anul 1831 împotriva Regulamentului organic*, în „Revista Arhivelor”, V/2, 1943, p. 352–366; despre Săbăoani, p. 356–357). Au căzut în luptă: 2 ofiţeri ţarişti, 30 de ţărani catolici din Săbăoani, 4 din Pildesti, 3 din Gherăeşti, 1 din Barticeşti, 1 din Prăjeşti (jud. Bacău) şi 5 ţărani ortodocşi din diferite sate; după câteva zile au murit şi 35 dintre răniţi (vezi Iosif Gabor, L*upta de la Săbăoani dintre săteni şi armata ţaristă 24 apr. 1831*, p. 14, manuscris; după datele comunicate de autor, în scrisoa-

rea din 8 apr. 1980, Petru Sescu-Păduraru a scris un articol cu această temă şi l-a trimis revistei „Korunk” din Cluj-Napoca, unde a fost publicat sub semnătura *Erdős Szászka Péter*, tradus, prezentat şi completat de István Imreh; vezi nr. 3/1982, p. 222–224). Cf. şi P. Felix Wiercinski S.J., *Din trecutul satului Săbăoani*, în „Almanahul «Presa Bună»”, XVII, 1930, p. 69–71. Când armata va deveni naţională, această oroare va dispărea cu totul, iar copiii celor căzuţi la Săbăoani vor fi ostaşi viteji şi vor înscrie pagini de glorie în Războiul de Independenţă (un gherăeştean, de exemplu, a venit de la Plevna cu şapte decoraţii şi, printre alte trofee, a adus în ţară şi o sabie turcească, păstrată la muzeul din Iaşi; vezi Pr. Ioan Mărtinaş, *Gherăeşti, sat de frunte în ţinutul Romanului*, *ibidem*, XXVIII, 1941, p. 53).

[42] Desigur că au fost şi greutăţi, inerente începutului, dar până la urmă fiecare şi-a făcut un rost. După o scurtă perioadă de aclimatizare, gospodăriile şi satele lor au început să se dezvolte prin muncă proprie, devenind cu timpul înfloritoare (de la contele d'Hauterive – sfârşitul sec. XVIII – încoace avem multe mărturii în această privinţă). După destule încercări de frânare a integrării lor în comunitatea românească, la care au contribuit mai mulţi factori (misionarii şi agitatorii maghiari, dascălii secui şi unii români exclusivişti, cu mentalitate fanariotă), conştiinţa lor naţională s-a cristalizat, iar legătura cu pământul Moldovei a devenit foarte trainică.

Încetarea activităţii misiunii şi întemeierea episcopiei de Iaşi, la 27 iunie 1884, constituie începutul unei noi

epoci în istoria românilor catolici din Moldova. Treptat, clerul va fi în cea mai mare parte ridicat din rândurile lor, legat de ei şi de patrie, aşa cum preconizase Vito Piluzio cu două secole înainte (vezi Francisc Pall, *op. cit.*, p. 167), iar cultura naţională va fi o preocupare constantă a ierarhilor acestei episcopii. Bun cunoscător al situaţiei din Moldova, noul episcop, Nicolae Iosif Camilli (1884–1894; 1904–1915), are de înfruntat din nou propaganda maghiară. Vizita lui Aladár Ballagi în Moldova şi prezentarea unei comunicări despre ceangăi la Societatea Geografică Maghiară (1887) oferă ocazia provincialului conventualilor maghiari de a informa Roma despre cele relatate de Ballagi, susţinând că, dacă superiorii ordinului nu vor da ascultare şi acestui ultim glas, vor fi responsabili de pierderea celor 200.000 (!) de catolici din

Moldova, care vor fi înghiţiţi de ortodocşi. Unica soluţie: misiunea (se vede că provincialul nu ştia că aceasta îşi încetase existenţa) să fie încredinţată naţiunii maghiare, care are atâtea merite în faţa Bisericii. Refrenul era vechi şi de aceea scrisoarea din 16 iunie 1888 a rămas fără răspuns (vezi Pietro Tocanei, *op. cit.*, III/2, Padova, [1965], p. 712–715). După zece ani de păstorire demnă, în timpul căreia a respins toate ofertele îmbietoare venite din afară, Camilli s-a retras în Italia. Urmaşul său, Dominic Jaquet (1895–1903), i-a continuat opera în acelaşi spirit (cf. Scrisoarea sa către N. Iorga, publicată în I. E. Torouţiu, *Studii şi documente literare*, X, 1940, p. 384: „Veuillez donc croire, Monsieur le Professeur, qu'aujourd'hui pas plus que par le passé, l'eglise catolique ne vetu être une religion étrangère"). Când Camilli a

revenit în scaun (1904), prima grijă a fost să scrie păstoriţilor săi: „Îmi rămâne a spune un ultim cuvânt, şi-l zic deschis şi tare tuturor catolicilor care locuiesc în eparhia mea, fie ei indigeni ori străini, fie ei clerici sau laici. Ca şi în timpul întâiei mele administraţiuni a eparhiei de Iaşi, aşa şi în aceasta a doua (...) eu am intenţiunea şi voinţa ca toţi credincioşii încredinţaţi mie să iubească precum se cuvine patria lor română, dacă sunt indigeni, sau să respecteze şi să păzească datoriile ospitalităţii române, dacă sunt străini *(Epistola pastorală a mons. Nicolae Iosif Camilli...* Bucureşti, 1904, p. 14–15,). În 1915, „el moare pe pământul nostru, reprezentând la Iaşi ideea latină” (N. Iorga). Despre Camilli, vezi: *Prea Sfinţiei Sale Părintelui Nicolae Iosif Camilli... Omagiu din partea studenţilor Seminarului eparhial de Iaşi*, Iaşi, 1906; M.

Theodorian-Carada, *Nicolae-Iosif Camilli*, în „Revista catolică” (Bucureşti), V, 1916, nr. 1, ian.–mart., p. 57–60; Mihai Robu, *Moartea episcopului nostru*, în „Lumina creştinului”, IV, 1916, nr. 1, ian., p. 1–8; N. Iorga, *Oameni cari au fost*, II, Bucureşti, 1935, p. 192; Anton Despinescu, *L'activité pastorale de Nicola Giuseppe Camilli, premier évéque de Jassy – Roumanie*, Rome, 1980; *Bibliografia românească modernă (1831–1918)*, I, [Bucureşti], 1984, p. 541–542.

Nu e locul aici să facem un istoric al episcopiei de Iaşi, care a avut un rol naţional deosebit de important pentru românii catolici din Moldova. Ne mărginim a preciza numai data întemeierii unor instituţii: seminarul diecezan (Iaşi, 1886), provincia franciscană română (1895), institutul „Cipariu” (Iaşi, 1895), seminarul franciscan (Prăjeşti,

1897, mutat în 1898 la Hălăuceşti), revista „Lumina creştinului” (Iaşi, 1913), revista „Viaţa” (Săbăoani, 1913), orfelinate pentru orfanii şi orfanele de război (Hălăuceşti, 1917; Huşi, 1918), editura şi tipografia „Presa Bună” (Iaşi, după primul război mondial), editura şi tipografia „Serafica” (Hălăuceşti, după primul război mondial, mutată ulterior la Săbăoani), seminarul teologic franciscan (Luizi-Călugăra, 1932) şi gimnaziul franciscan (Hălăuceşti, 1936; acesta a deschis calea formării unei pături intelectuale laice; unul dintre elevii săi a fost regretatul actor Ludovic Antal, originar din Butea).

Dintre absolvenţii institutelor superioare s-au distins (menţionăm numai dintre cei decedaţi): Anton Gabor (ziarist şi editor), Petru Neagu, Ion M. Gârleanu şi Iosif Cojocaru (poeţi), Dumitru Lucaciu (teolog), Iosif Tălmăcel (scriitor

popular), Carmil Tocănel (muzician), Ioan Ferenţ, Iosif Petru M. Pal şi Bonaventura Morariu (istorici). Mulţi şi-au continuat studiile în străinătate, mai ales la Roma. Toţi, fără nicio excepţie, au fost acolo ca români şi în orice ocazie şi-au manifestat sentimentele lor româneşti. Un exemplu: la academia poliglotă organizată la Roma cu ocazia sărbătoririi tricentenarului Congregaţiei de Propaganda Fide (22 iun. 1922), un loc de onoare l-a avut şi oda dedicată Romei de studentul Dumitru Andrieş (din Gherăeşti, jud. Neamţ), din care reproducem:

„Nos fide et sanguine Romani!”

Romă! o lăcaş cucernic şi al nostru leagăn sacru,

Ce trecut măreţ, ce falâ, Tu ne-ascunzi sub sfânta-ţi glie!...

Da, o ştim: azi nu-i pe lume, nici n-a

fost, nici n-o să fie
Un cuvânt ce să răsune pentru noi mai plin de farmec,
Decât Roma!

Roma e doar Mama noastră. Noi copiii Ei ne zicem,
Căci am supt cândva la sânu-i – şi de-atunci ne curge-n vine
Strămoşescul sânge nobil; iar azi ştie orişicine
Că şi limba-ne prea dulce o primirăm încă-n faşe
De la Roma!

(„Calendarul «Presa Bună», X, 1923, p. 88, şi „Albina”, II, 1922, nr. 131, 24 iun., p. 1)

Despre poetul Iosif Cojocaru (1915–1937), din Pildeşti, mort pe când era student la Strasbourg, francezii care l-au cunoscut ziceau că el a făcut „mai

mult pentru România decât acei care ţin discursuri mari" (vezi *Seminarul „Sf. Iosif". Volum festiv*... Iaşi, 1939, p. 99).

„Souviens-toi, Marie, De la Roumanie!" era refrenul cântat de pelerinii catolici români şi francezi, cu ocazia depunerii steagului românesc la Lourdes (august 1885) (vezi Dr. A. Gabor, *Steagul nostru la Lourdes*, în „Lumina creştinului", I, 1913, nr. 5, mai, p. 68–71).

În trecut, românii catolici din Moldova au fost mai puţin cunoscuţi peste hotare. Un caz ieşit din comun este cel al călugărului capucin *Ieremia (Ion) Stoica* (1556–1625), stabilit la Napoli, unde a practicat în grad eroic omenia specifică poporului nostru, fapt pentru care italienii l-au supranumit San Geremia Valacco. El relevează în mod luminos „adâncimea sufletului românesc, precum şi marea lui afinitate cu sufletul latin şi italian" (Francesco Orestano,

fost preşedinte al Societăţii Italiene de Filosofie). Viaţa sa exemplară a fost descrisă de Francesco Severini (1670) şi de Emmanuele da Napoli (1761, cu versuri dedicate lui în limbile greacă, latină, italiană, ebraică şi chineză). La români a fost prezentat prima oară de N. Iorga (1915); au activat intens pentru cunoaşterea şi recunoaşterea virtuţilor sale eroice: dr. Ilie Dăianu, Gr. Manoilescu şi Felicia Paraschivescu. După o aşteptare de trei secole, a fost „beatificat" la 30 oct. 1983, în prezenţa a 70.000 de pelerini, veniţi la Roma din Italia şi din lumea întreagă. Cu această ocazie, unică în istoria poporului român, papa Ioan Paul II l-a caracterizat în mod solemn: „un figlio della Romania, la nobile nazione, che porta nella lingua e nel nome l'impronta di Roma" (vezi „L'Osservatore romano", CXXIII, 1983, nr. 252, 31 oct. – 1 nov., p. 2).

Dacă pentru pastoraţia catolicilor din Moldova veneau misionari străini, după întemeierea episcopiei de Iaşi şi dezvoltarea institutelor româneşti de învăţământ din cadrul acesteia, fiii lor au ajuns să lucreze în alte părţi. Astfel: Ion M. Gârleanu, Dominic Neculăeş şi alţii în Transilvania, Anton Bişoc, Bonaventura Morariu şi Petru Tocănel în Italia (la Roma şi Assisi), Gheorghe Gabor şi Andrei Benchea în China, Petru Balint în Brazilia (São Paulo), Neculai Dumea, Anton Ceangău şi Iosif Chelaru în Rhodesia (vezi Iosif Chelaru, *Un român misionar în Africa*, Bucureşti, [1942]). „Moldova noastră – scria prof. Dr. Petru Pal, primul absolvent al seminarului diecezan –, odinioară ignorată, oropsită, ce înghiţea numai puteri trimise de aiurea, astăzi a ajuns fericirea să dea aiurea fii din oasele ei” (vezi „Lumina creştinului”, XXII, 1936, nr. 5,

mai, p. 75). Iar în discursul rostit la consacrarea episcopală (20 sept. 1925), Mihai Robu amintea de un înaintaş al său, care, amărât şi dezgustat de numeroasele greutăţi ivite în cale, a exclamat într-o clipă de exasperare: „*Maledicta terra!*” – pământ blestemat e acesta care nu a dat roadele aşteptate de dânsul. „Eu însă – adăuga primul episcop catolic român – spun astăzi în auzul tuturor: *Benedida terra!* – binecuvântat pământ e pământul Moldovei frumoase şi mănoase... căci a început să producă roadele de mult aşteptate” (Mons. Dr. Anton Gabor, *Omagiu Prea Sfinţiei Sale Monsenior, Mihai Robu*... Iaşi, 1925, p. 34).

Când, rar, se mai ivea câte un incident cu guvernanţii de odinioară, protestul era energic: „Ne face impresia că oblăduitorii noştri ar voi ca să ne facă străini cu forţia. Mărturisim însă că

nicio forţă nu ne va putea înstrăina de ţara aceasta în care ne-am născut şi am crescut, pentru care am făcut atâtea jertfe, fiind totdeauna gata la jertfe şi mai mari", scriau preoţii din decanatul Siretului, în 1924, către Ministerul Cultelor şi al Instrucţiunii Publice (vezi *Protestare*, în „Viaţa", X, 1924, nr. 3, mart., p. 52). Iar preoţii din decanatul Bacău aminteau aceluiaşi ministru că „istoria nu se poate distruge, oricât s-ar căuta să se falsifice" (vezi Dr. Anton Gabor, *Indignare legitimă*, în „Sentinela catolică", IV, 1924, nr. 3, mart., p. 2). Apartenenţa la naţiunea română era afirmată fără echivoc: „Dar oare nici azi nu ştiu guvernanţii noştri în care judeţe se găsesc români catolici? Oricum, ne permitem a arăta că numeroasă populaţiune de români catolici locuiesc prin satele din judeţele Bacău, Roman, Putna, Fălciu, Iaşi şi Neamţ" *(Tot în*

chestia şcolară, în „Viaţa”, X, 1924, nr. 4, apr., p. 52).

Chiar dacă dicţionarele şi manualele prezentau această populaţie ca străină de origine, se auzeau şi voci oficiale care recunoşteau realitatea: „Da! Sunt convins de calităţile de adevărat român ale acestui popor. Îmi pare rău că mulţi ignorează acest lucru; însă eu voi arunca lumină în privinţa aceasta oriunde, dar mai ales la centru. Îmi pare bine că acest popor şi-a găsit îndrumătorii fireşti, pe terenul religios şi cel naţional românesc”, declara Mircea Cancicov, ministru de finanţe, la inaugurarea şcolii de fete din Luizi-Călugăra, în 3 dec. 1937 (vezi „Almanahul revistei populare catolice «Viaţa»”, 1938, p. 107, şi „Notitiae Almae Provinciae «S. Ioseph»…”, VI, 1938, nr. 6, p. 5–6).

Orice acţiune a guvernului pentru ridicarea satelor catolice din Moldova era

o bună ocazie pentru afirmarea românismului acestei populaţii de către reprezentanţii ei: „Ştiu, că am cetit în ziare, cum că guvernul a pus electrică şi în Săbăoani, sat de ciangăi etc. Dar dvoastră nu aţi luat în seamă nici acestea, nici alte săgeţi care v-au ajuns la urechi, nici nu v-aţi intimidat, căci a lucra cu dreptate e a celor înţelepţi şi tari, şi n-aţi făcut deosebire, ci ne-aţi recunoscut de ceea ce suntem într-adevăr, nu minoritari, ci adevăraţi români, pe picior de egalitate cu toţi ceilalţi buni români, având rădăcini adânci în pământul ţării noastre, adânci cât de adânc sunt îngropaţi părinţii noştri şi lungi cât de lung e şirul veacurilor pe care le numără generaţiile strămoşilor noştri”, declara Anton Bişoc, paroh de Săbăoani, în discursul rostit la inaugurarea uzinei electrice din localitate, în 4 noiembrie 1937 (vezi

„Almanahul... «Viaţa», 1938, p. 97).

[43] Unele date biografice la Bitay Arpád, *Zöld Péter egyénisége* (Personalitatea lui Petru Zöld), în „Erdélyi irodalmi szemle”, IV, 1927, p. 165–172. La Madefalău, în 7 ianuarie 1764, a avut loc cunoscutul *siculicidium* (măcelul secuilor), după care a urmat emigrarea unor secui în Moldova (vezi Teodor Chindea, *Siculicidium*, în „Gazeta Ciucului”, IV, 1932, nr. 14, 1 sept., p. 1–3; Adrian Hamzea, *Gesta siculorum. IV. Urgia de la Siculeni*, în „Astra”, XVII, 1983, nr. 4, apr., p. 6.

[44] Am primit şi noi o copie prin bunăvoinţa prof. D. Zaharia şi a lui Martin Bursuc (Bacău), cărora le mulţumim şi aici. Este vorba de un extras din scrisoare, cu date privind misiunea Moldovei. Se remarcă aceleaşi acuzaţii

împotriva misionarilor italieni, care nu cunosc şi deci nu predică niciodată în limba maghiară, ci numai în limba română, fiindcă aceasta e înrudită cu italiana şi o învaţă mai uşor; nici românește nu predică bine, amestecând multe cuvinte italiene, astfel că ungurii curaţi nu înţeleg nimic, iar cei care vorbesc limba română înţeleg foarte puţin. Nu este nicio parohie care să nu poată fi administrată de un preot care cunoaşte numai limba maghiară, dar e mai convenabilă cunoaşterea limbii române: „*Nulla vero ex dictis parochiis quam non solius hungaricae linguae gnarus sacerdos administrare possit, pro commodiori enim est linguae valachicae peritia*”.

[45] Despre scrierile româneşti ale misionarilor italieni, vezi: Carlo Tagliavini, *Alcuni manoscrilli rumeni sconosciuti di*

missionari cattolici italiani in Moldavia (sec. XVIII), în „Studi rumeni”, IV, 1929–1930, p. 41–104; D. Găzdaru, *Informaţii italiene inedite despre câteva texte româneşti scrise de misionari catolici*, în „Studii italiene”, I, 1934, p. 79–89 (vezi şi *Omagiu profesorului D. Găzdaru*, I, Freiburg, 1974); P. Bonaventura Mora-riu, *Bibliografia franciscană în Moldova*, în „Almanahul... «Viaţa»”, 1925, p. 53–59 (semnat: P. M.); Iosif Petru M. Pal, *op. cit.*, p. 233–240.

[46] În contrast cu caracterizarea foarte clară a rostirii limbii maghiare de către ceangăi *(„multo blesius”*, respectiv *„sehr unangenehm”)*, Gyula Márton scrie totuşi: „Zöld între altele aminteşte că ceangăii înţeleg la fel de bine limba maghiară şi cea română, *dar limba maghiară o vorbesc mai bine”* (subl. ns.) (vezi *Câteva aspecte ale bilingvismului*

maghiaro-roman la ceangăii din Moldova, în „Studii şi cercetări lingvistice”, XII, 1961, nr. 4, p. 541; autorul citează versiunea maghiară publicată de Molnâr János).

[47] Cf. Al. Odobescu: „...nu mă pot opri de a vă atrage băgarea de seamă chiar aci, unde a fost vorba de albele straie ale dacilor, asupra unui caracter distinctiv al portului românesc. Poporul la noi se îmbracă în alb. Atât vara cât şi iarna; albul la dânsul e coloare predomnitoare; şi băgaţi de seamă că nici un alt popor european nu are această predilecţiune pentru coloarea candoarei, cum zicea, acum câţiva ani, un mare poet al României” *(Artele în România*, Bucureşti [1924], p. 62–63). Aceeaşi remarcă o face şi Mihail Sadoveanu: „Poporul nostru şi-a păstrat din viaţa lui străveche portul alb, ceea ce

înseamnă cuviinţă şi curăţenie" *(Câteva note*, în „Viaţa românească", XVII, 1964, nr. 4–5, apr.–mai, p. 12).

[48] Tradiţia pelerinajului la Şumuleu s-a păstrat până aproape în zilele noastre (se crede că statuia Madonei de aici a fost adusă de la mănăstirea franciscanilor din Bacău). Pelerinii mergeau acolo pe jos, cântând româneşte. Despre pelerinajul din 1931, cronica revistei „Viaţa" ne informează: „Toţi câţi întâlneau acest grup de pelerini rămâneau uimiţi, mai ales că toate rugăciunile şi cântecele ce le cântau de răsunau văile erau româneşti" (XVII, 1931, nr. 6, iun., p. 111).

[49] Termenul *ungar* fiind echivalent cu *catolic*, de multe ori şi misionarii italieni apar în documente ca unguri: „preutul unguresc Felicsi Antonio

Zaulu, prefectul, carile iaste pitrop peste toate bisăricile ungureşti ce sunt aicia în ţară" (privilegiu de scutelnici dat de Dimitrie Cantemir în 13 martie 1711; vezi N. Iorga, *Studii şi documente*, I-II, p. 91). „Preutul unguresc" era italianul Felix Antonio Zauli, autorul unui catehism şi al unui evangheliar în limba română.

Echivalenţa *catolic* = *ungur* se mai păstrează, din nefericire, şi în zilele noastre (la maghiari, dimpotrivă, cei doi termeni nu sunt sinonimi, deoarece confesiunea reformată este considerată în mod special *magyar vallás).* Nu e deci de mirare că şi scriitorul Cezar Petrescu spunea despre sora sa, care trecuse la catolicism şi era călugăriţă şi profesoară la Institutul Notre Dame de Sion din Iaşi (de limbă franceză), că s-a făcut „unguroancă" (comunicarea prof. Iosif E. Naghiu; în jurul convertirii Şte-

faniei Petrescu, arhimandritul Iuliu Scriban a iniţiat o polemică în ziarul „Cuvântul” din 17 oct. 1930, la care au participat: Nae Ionescu, bine cunoscut prin teza sa exclusivistă, Iosif Frollo, Em. Serghie, Madeleine Winkler, fiica lui I. Ionescu de la Brad etc.; vezi I. Frollo, *Românism şi catolicism*, Bucureşti, 1931). Relatăm şi o scenă hazlie de dată foarte recentă: văzând un grup de studente şi studenţi negri ieşind într-o duminică de la biserica romano-catolică din Bacău, o femeie a exclamat cu uimire către alta: — Cum, tu, şi negrii sunt ungurii!? (comunicarea înv. Mihai Gherguţă). Dacă în limbajul popular *ungur* = *catolic* (deci „port unguresc” nu însemnează port maghiar, cum le-ar plăcea unora, ci port catolic, adică purtat de locuitorii catolici), aceeaşi denumire folosită în diferite publicaţii primeşte cu totul altă semnificaţie,

aceea de persoană de naţionalitate ungurească, ceea ce e fals. Procedeul este „şi nedrept, şi periculos, şi nepotrivit cu realitatea” (D. Mărtinaş, *Eroarea cărturarilor noştri*, în *Caietul Alfa I*, p. 145).

[50] În povestirea *Credinţă strămoşească*, Mihail Sadoveanu (scriitorul a fost botezat întâi de preotul catolic din Paşcani) descrie un popas, în noaptea de Sf. Andrei, la un gospodar din Săbăoani, care-i întâmpină astfel pe oaspeţi: „Bucuros, bucuros! Ce mai faci dumneata, *zupîne* Ilie?” şi-i trece „într-o odaie curată, plină de scorţuri, cu un morman de straie înflorite pe culme, lângă sobă”, cu „icoane catolice, cu candelă”, care umpleau o jumătate de perete la răsărit. „Faţa lelii Nuţa era pierdută în aburii mâncării, cu zâmbetul ei şi cu ochii umbriţi. Vorbele ei miau rămas întipărite în minte, cu sune-

tul, cu mlădierea lor. Eu totdeauna am avut o teamă nedesluşită, în pruncie, de femeile acelea pline, cu catrinţa strânsă şi cu ştergar mare, alb, întins pe coarne, în cap... Bătrânele de la noi le primeau bine şi sfătuiau tainic cu dânsele; unguroaicele erau stăpâne pe toate tainele, ursitele şi farmecele întunericului...” *(Ţi-aduci aminte*, în *Opere*, VIII, Bucureşti, [1953], p. 539, 541). Sunt menţionate şi două obiceiuri: a) ungerea ferestrelor şi uşilor cu usturoi în noaptea de Sf. Andrei (p. 542; cf. şi *Cronica parohiei Barticeşti*, VII, p. 171; „...toţi ungeau cu usturoi uşile, geamurile, colţurile casei, poarta şi limba la «zghiciulău»”) şi b) străpungerea strigoiului cu parul bătut în mormânt (p. 544). Două rectificări: se zice *unguroance*, cum scrie şi Mărtinaş, nu „unguroaice”; lelea Nuţa, „care murmura abia auzit un descântec” când s-a

trezit nepotul *zupânului* Ilie, e *Niţa*, prenume feminin tradiţional *(< Ana)*. Despre coarne şi aria lor de răspândire, vezi Ion Chelcea, *Portul „cu coarne”*, în „Studii şi cercetări. Muzeul Satului”, 1970, p. 143–164.

Cele scrise de autor cu privire la descântece sunt confirmate şi de Maria Spiridon din Mirceşti (jud. Iaşi), care declară că a învăţat un descântec de strânsoare „di la o unguroancî bătrână” (Emil Petrovici, *Texte dialectale*, Sibiu-Leipzig, 1943, p. 208). Aceste practici magice vechi au dat mult de lucru misionarilor. Chestionarul în legătură cu spovada din *Diverse materie in lingua moldava* de Antonio Mauro (1797) cuprinde şi referiri la descântece: „Am deschentat de obranz, de adochiat, de scerpe, de dragoste sci am crezut la deschentici che folosesk” (Carlo Tagliavini, op. cit., p. 79).

[51] În trecut, în satele lor a existat o industrie textilă casnică foarte dezvoltată. Cum treceau câşlegile, începeau să duduie vatalele stativelor în fiecare casă, mai cu seamă unde erau fete mari şi zestrea trebuia să fie pe ladă până-n podele. Se ţeseau de toate: lăicere, ţoluri, tărcăţele, cergi, sumani, material pentru iţari şi bernevici, cenuşere, saci, brâie, bârneţe, catrinţe (simple sau alese în mai multe iţe) şi pânză de bumbac, de tort sau învârstată, care se *ghilea* vara la *părău* până se albea ca *hălgea* şi apoi se strângea în *valuri*. Fiecare bătrână ţine şi astăzi pe fundul lăzii o pereche de bârneţe (de fapt e o singură bucată, terminată la capete cu franjuri), o catrinţă, o *kimesî ĝi moarĉi* şi un val de pânză pentru coborât sicriul în groapă. Obiectele nu se îmbracă niciodată, fiecare păstrându-le

cu grijă ca pe un conştient *memento mori*, pentru ziua când va împreuna *mîńili pi kept, cî nu sî ŝĉiį dâlili omuluį sî numa ĉi tredăŝĉ cu Sfântu Ńihaį la cap*... Credinţa din bătrâni spune că în hainele cu care te îngroapă, în acelea vei învia în ziua de apoi şi nicio bătrână n-ar vrea în ruptul capului *sî înžii alfeli ĝi cum o apucat*, adică numai în portul din străbuni.

[52] În lucrarea *La Transilvania* (1583), „cel dintâi tratat sistematic, de caracter istoric, geografic, politic şi religios despre Transilvania” (George Lăzărescu, *Repere de cultură*, Bucureşti, 1982, p. 41–42), iezuitul italian Antonio Possevino, misionar şi diplomat celebru, prezintă şi „Citulia”, „o parte a Daciei care ajunge până la hotarele Moldovei”, locuită de „scituli” (secui) şi de

„mulţi români”, precizând că „în această singură provincie mai dăinuiesc încă mai multe rămăşiţe de religie catolică decât în toată Transilvania... mai ales în scaunele Ciuc, Gurghiu, Cason. Toţi folosesc limba ungurească, afară de românii care sunt amestecaţi printre ei” *(Călători străini*, II, p. 551–552, 554). Autorul nu face nicio precizare cu privire la religia românilor de aici, de unde deducem că aceştia erau în mare parte catolici, altfel ar fi menţionat că sunt de rit grec sau „schismatici”. Secuizarea lor lingvistică s-a produs mai târziu, treptat-treptat, cuprinzând nu numai pe catolici, ci şi pe ortodocşi şi pe greco-catolici (după 1700). Aceasta s-a produs deci şi fără mutaţie confesională (prin părţile Ciucului sunt şi astăzi ceangăi ortodocşi).

Falsa identitate *catolic* = *maghiar*, ca şi cea *ortodox – român*, constituie o eroare

a trecutului, care a generat confuzii dăunătoare. Are dreptate Titu Maiorescu: „Religiunea, orcât ar fi ea de importantă, este o notă accesorie a naţionalităţii” *(Discursuri parlamentare*... II, Bucureşti, 1897, p. 283).

[53] Statisticile demografice se întocmeau pe confesiuni, nu pe naţionalităţi.

[54] Acesta a fost totdeauna argumentul suprem invocat de unii misionari maghiari, care se considerau absolut necesari aici (Toma Possoni, de exemplu, care fusese îndepărtat din Moldova pentru imoralitate, scria în 11 aprilie 1791: *„Hinc hungarici curatores animarum in Moldavia ita sunt necessarii, sicut panis quotidianus, sine illis autem ineffabile animarum detrimentum, et fuerunt, et est, et erit”*

(vezi Veszely, Imets és Kovács, op. cit., p. 67).

[55] *David Biró* (1715–1773) a stat 22 de ani în serviciul familiei Bibici (vezi nota următoare) şi a fost predicator al comunităţii catolice române din Sânta-na. Despre piarişti, vezi Ioan Iozsa-Iozsa, *Piariştii şi românii până la 1918*, Aiud, 1940; Alexandru Tonk, *Formarea intelectualităţii române din Transilvania şi liceul piariştilor din Cluj*, în „Studia Universitatis Babeş-Bolyai", series His-toria, XIII, 1968, fasc. 1, p. 45–48. Evangheliarul a fost descris prima oa-ră, cu reproduceri din text, de Ioan Pa-piu, *Adaus de notiţe bibliografice din se-colul XVII şi XVIII*, în „Transilvania", XIV, 1883, nr. 11–12, 1–15 iun., p. 86–89 (semnat: Aenobarbu).

[56] *Margareta Tomeian* era soţia lui

Iacob Bibici (?–1754), consilier regesc şi viceşpan al comitatului Arad, proprietar al domeniului Comlăuş (Sântana, jud. Arad), unde a construit o biserică şi o mănăstire şi a înfiinţat un gimnaziu, condus de călugării piarişti (1751–1790). Despre activitatea piariştilor la Sântana şi aspectul ei românesc, vezi Ioan Iozsa-Iozsa, *op. cit.*, p. 78–83.

[57] Apariţia cărţii este în legătură cu acţiunea piariştilor de la Sântana, desfăşurată din iniţiativa lui Iacob Bibici şi a soţiei sale, care în familie vorbeau româneşte. Vechile comunităţi catolice româneşti din Ţara Oaşului, Hunedoara şi Banat dispăruseră în mare parte, din cauza lipsei clerului propriu şi a pastoraţiei în limba română (comunităţile de la Bărăbanţ şi Slatina-Timiş, în fiinţă şi astăzi, sunt atestate în sec. XVIII; vezi: C. Economu, *Panegiricul din*

Bărăbanţ, în „Limbă şi literatură”, XI, 1966, p. 539–541; Petru Bancea, *Influenţa catolică la românii din Slatina Timişului*, în „Luceafărul”, VI, 1940, nr. 7, iul., p. 17–22).

[58] La parohia catolică Butea (jud. Iaşi) se păstrează o copie cu scriere chirilică, provenită din biblioteca istoricului Ioan Ferenţ. Manuscrisul este încă o dovadă că acest evangheliar românesc era necesar în Moldova.

[59] Etimologia a fost preluată de August Scriban, *Dicţionaru limbii româneşti*, Iaşi, 1939, s.v. *şalgău*.

[60] D. Mărtinaş şi-a notat unele informaţii despre aceste şcoli, primite de la învăţătorul Mihai Gherguţă din Bacău: „Populaţia nu s-a bucurat şi nu s-a ataşat învăţământului unguresc, nu

şi-a dat copiii la şcolile ungureşti, care după 2–3 ani de funcţionare anevoioasă au trebuit să fie desfiinţate din lipsă de elevi. Şcolile au fost înfiinţate cu titlu de experienţă. Experienţa a ratat complet…" *(Caiet nenumerotat din 1967*, p. 140). Fiu al populaţiei năpăstuite de această experienţă şi om al şcolii, Mihai Gherguţă ne mărturiseşte cu sinceritate: „Perioada cât a durat presiunea de a învăţa forţat în limba maghiară a fost un dezastru pentru elevi, părinţi şi pentru şcoală în general" (scrisoare către V.M.U. din 10 nov. 1982). Pentru curmarea acestui dezastru, el a înaintat un memoriu către Comitetul Central al Frontului Plugarilor, în care a cerut „să se desfiinţeze şcolile acestea şi să se lase tineretul să înveţe cum au învăţat părinţii şi strămoşii lor: în limba română". Cf. Şi notele 84 şi 94.

[61] Explicaţia este valabilă pentru studiul ca atare, dar obiectivitatea ştiinţifică şi interesul naţional cer în mod imperios ca, de acum înainte, aceşti locuitori să fie prezentaţi numai ceea ce sunt: *români catolici*.

[62] Se menţine pe nedrept, uzul neputând justifica perpetuarea unui neadevăr, care lezează în mod flagrant conştiinţa naţională a populaţiei în cauză. Băştinaşi şi ungureni, catolicii din Moldova şi-au iubit şi apărat totdeauna ţara ca români, nu ca minoritari. „Inima lor a bătut cu înfocare pentru scumpa Românie: bucuriile ei au fost bucuriile lor, durerile ei au fost durerile lor” (M. Robu, *Catolicii şi acţiunea militară a României*, în „Calendarul catolic”, XII, 1914, p. 64). Vii simboluri ale dragostei lor de neam şi de patrie sunt eroii căzuţi la datorie pe câmpurile de lup-

tă. „Am putea noi să uităm cum că a treia parte din regimentele teritoriale de la Roman, Neamţu, Huşi [şi Bacău, n.n.], cari cu oasele lor au înălbit câmpiele Bulgariei, erau catolici?” se întreabă M. Kogălniceanu în discursul parlamentar din 18 dec. 1884 (vezi „Desbaterile Corpurilor Legiuitoare”, 1884, nr. 24, 19 dec., p. 404). Amintim numai două nume: *Andrei Lupu* din Luizi-Călugăra (Bacău), întâiul ostaş român căzut pe pământul Bulgariei în Războiul de Independenţă, în noaptea de 13/14 aug. 1877 (vezi Ioana Ursu, *Memoria regimentelor*, în „Magazin istoric”, X, 1976, nr. 9, sept., p. 36; Generalul R. Rosetti, *Călăraşii din valea Siretului* în Războiul de Neatârnare, Bucureşti, 1939, p. 28). Poporul l-a trecut în legendă, spunând despre el că a fost luat prizonier, dus în faţa lui Osman-Paşa şi apoi ucis fiindcă a refuzat să-şi

trădeze ţara. Fără să-i cunoască originea şi să ştie că în viitor va îngriji o carte despre populaţia din care s-a născut eroul şi că va lupta pentru apariţia ei, Ion Coja l-a adus pe scenă pe Andrei Lupu, în personajul Ţăranului din piesa *Credinţa* (Bucureşti, 1980, p. 86–87), cinstind astfel memoria tuturor ţăranilor români care au căzut răpuşi „sub povara iubirii de ţară”.

Iosif Gabor-Mărtinaş, fratele lui Dumitru şi Ioan Mărtinaş, este primul erou al eliberării Maramureşului, căzut în luptă la Cămara-Sighet (17 ian. 1919). I. Bilţiu-Dăncuş scria la înmormântarea lui: „Dormi în pace, eroule! Numele Tău va fi pomenit şi scris cu litere de aur în istoria neamului. Tu eşti şi vei fi sfântul nostru, căci al nostru ai fost şi pân-acuma. Strămoşii tăi de aici au plecat în Moldova, de unde tu ai venit spre a ne elibera. În veci te vom po-

meni!” (vezi Păr. I. Bârlea, *Cronica ziaristicei române din Maramureş*, în „Gazeta maramureşană”, XI, 1930, nr. 3, 16 ian., p. 1). Despre curajul şi spiritul său de sacrificiu ne-a vorbit cu admiraţie un martor ocular, Ilie Lazăr, om politic originar din Maramureş, care a fost alături de erou. D. Mărtinaş, pe atunci student în litere la Iaşi, a scris duioase amintiri despre fratele său mai mare, publicate în „Sfatul”, organul Consiliului Naţional Român din Maramureş, şi în extras (colecţia „Biblioteca Maramureşului”, Sighet, 1920), reproduse peste douăzeci de ani, sub titlul *Sergentul Iosif Mărtinaş*, în „Biruinţa” (Roman, II, 1941, nr. 7, p. 4–5), ca „un document, menit să spulbere infamiile inconştienţilor cari n-au putut înţelege, ori au fost duşi în eroare asupra *adevărului*, că numai printr-o *unire* sinceră şi neinteresată neamul acesta vajnic poate să-

şi cucerească adevăratul lui loc în istoria omenirii”. După datele bibliografice, nota introductivă din care am citat precizează: „Să se ştie deci şi să se înţeleagă că românii *catolici* din Moldova nu sunt *străini şi înstrăinaţi*, n-au fost şi *nu pot fi*”.

Aceeaşi semnificaţie o au şi monumentele eroilor din Războiul de Întregire, inaugurate pentru prima dată în ţară în satele catolice din fostul judeţ Roman: Adjudeni şi Răchiteni (19 aug. 1918), Rotunda (7 oct. 1918), Tămăşeni (1918) şi Butea (1919) (vezi Dr. A. Gabor, *Pentru eroii catolici căzuţi în răsboiu*, în „Calendarul catolic «Presa Bună»”, 1919, p. 42–43). Arhiepiscopul Alexandru Cisar, senator de drept, declara în şedinţa Senatului din 30 iulie 1927: „Nu-i deci de mirare, dacă romano-catolicii au fost mereu un element de ordine, de cultură şi de morală (...)

şi dacă în Războiul Independenţei şi mai ales al întregirii cu miile şi-au dat viaţa pentru patria română. Eu personal am sfinţit acum câţiva ani, ca episcop de Iaşi, multe monumente în Moldova, cruci comemorative, pe a căror lespede sunt săpate în lungi şiraguri numele celor căzuţi în luptă, şi o spun cu mândrie: nu a fost niciun trădător!” („Sentinela catolică”, VII, 1927, nr. 8, aug., p. 2).

[63] Batthyáni ceruse şi titlul de vicar apostolic al Moldovei. Vezi şi N. Iorga, *Studii şi documente*, I-II, p. 138–139; Pietro Tocănel, *op. cit.*, p. 20–21. Roma cunoştea bine situaţia reală din Moldova din documente anterioare. Astfel în relaţia către Propaganda Fide din 1745 se precizează: „Limba absolut necesară pentru ca părinţii misionari să fie înţeleşi este limba valahă sau moldoveană”.

Relatorul atrage atenţia că venirea preoţilor maghiari în Moldova ar constitui o sămânţă de scandal *(„un seminario di scandali”)*, din cauza neplăcerilor şi contradicţiilor care ar urma (viitorul a confirmat aceasta pe deplin). Congregaţia nu ar avea linişte, iar părinţii maghiari, necunoscând limba moldoveană, nu şi-ar putea exercita din plin oficiul de misionar, aici nefiind nevoie de limba unguréască. Spre folosul poporului şi pentru binele misiunii e necesar ca la colegiul apostolic din Assisi să fie numit un lector de limba valahă sau moldoveană (vezi G. Călinescu, *Alcuni missionari*, p. 184).

[64] Singurii lor conducători erau preoţii misionari, cei mai mulţi italieni. Misionarilor italieni le revine meritul de a fi înţeles tendinţa lor firească spre limba română, pe care au cultivat-o în

pofida tuturor invectivelor şi presiunilor exercitate de adversari. Pastoraţia misionarilor avea un caracter practic, intrat adânc în conştiinţa populaţiei: ei erau duhovnici, dar şi judecători şi îndrumători în cele mai variate aspecte ale vieţii. De la misionari, acest gen de pastoraţie cu caracter social a trecut mai târziu şi la preoţii ridicaţi dintre ei (unele aprecieri, la: Const. C. Diculescu, *Din corespondenţele episcopului Melchisedec*, Bucureşti, 1909, p. 36, din partea lui I. Ionescu de la Brad; Moţu, *Politica noastră futură*, Bucureşti, 1924, p. 33–34; I. D. Barzan, *Probleme născute după războiu*, Bucureşti, f.a., p. 134). Faţă de posibilităţi, rezultatele au fost bune. Contele d'Hauterive scria despre catolicii din Moldova, în 1787: „Aussi sont-ils plus actifs, plus aisés et plus stables" (deci nu sunt „rătăcitori" sau „hoinari", cum interpretează unii

termenul ceangău). Vezi *Memoriu asupra vechei şi actualei stări a Moldovei*, p. 88.

Prin enoriaşii lor, mulţi misionari s-au legat cu trup şi suflet de poporul român, căruia i-au dus mereu dorul după ce au plecat din ţară. Două exemple, distanţate în timp: *Antonio de Stefano* (1808–1893), fost misionar şi episcop, provicar şi vicar apostolic al Moldovei (1833–1859), scrie la sfârşitul volumului *Rugăciuni către Dumnedeu şi imnuri sacre* (Napoli, 1885): „Fraţilor scumpi ai miei, carii vieţuiţi în Moldova... Amintiţi-vă de mine, care vă trimitu metodul acestu de rugăciuni în semnul dragostei ce pururea am nutritu către voi, care nu numai că nu este stinsă în inima mea, ci nu s-au răcit măcar, deşi mă aflu în un loc depărtat" (p. 128). *Felix Wiercinski* (1858–1940), polonez de origine, fost misionar şi rector al semina-

rului diecezan din Iaşi, cu intermitenţe, distins publicist de limbă română, scria aceste rânduri din Moscova (1909): „Cu inima plină de amar m-am dus de la iubitul meu popor român şi nu-l pot uita niciodată. Cu mine am aici o bucată de pânză dăruita mie la Tămăşeni. Acea pânză am binecuvântat-o de tobalie de altar şi deseori când pot săvârşesc pe dânsa sf. Liturghie ca o mângâiere deosebită. Aşa tot am ceva românesc la mine.” Iar în 1935 scria din Estonia: „Pentru România mea fac *memento* în fiecare zi” (vezi „Lumina creştinului”, XXVI, 1940, nr. 2, febr., p. 22–23, 29). A murit la Blaj, în plină activitate, cu gândul la oamenii şi plaiurile Moldovei.

[65] Aducerea cantorilor secui din Transilvania era determinată şi de un motiv de ordin economic: nefiind pă-

mântean, cantorul era scutit de bir, care altfel trebuia suportat de comunitate. Despre optica unui cantor secui din Săbăoani, vezi relatarea lui Miron Pompiliu, publicată de N. Bănescu, *O „misiune" a lui Miron Pompiliu*, în „Convorbiri literare", XLIII, 1909, nr. 12, dec., p. 1303 (acesta fusese trimis în Moldova de George Bariţiu, pe urmele delegaţiei Societăţii „Sfântul Ladislau" din Pesta, venită în ţară cu un vast plan de maghiarizare, în vederea restabilirii vechiului regat ungar; vezi rezumatul scrisorilor episcopilor Pluym şi Salandari către cardinalul Barnabo, la I. Dumitriu-Snagov, *Le Saint-Siège et la Roumanie moderne 1866–1877. Régestes*..., Rome, 1984). Amintirea zelului acestor cantori pentru limba maghiară a rămas până aproape în zilele noastre. Prin 1933, a murit la Adjudeni bunicul preotului Iosif Ghiuzan, în eta-

te de 90 de ani; acesta îşi amintea de dascălul Fechete, venit din Ditrău, care cânta ungureşte în biserică, fără ca lumea să-l înţeleagă (Iosif Gabor, *Ierarhia catolică a Moldovei*, II, p. 229, nota 451 – manuscris). „Îmi povestea Veronica Erdeş din Butea (80 ani), în 1947, că, fiind copilă, a învăţat-o un dascăl secui să se închine ungureşte: «Az Ocianok es Fiunok es Sentlelek. Amen.» Auzind-o, maică-sa i-a spus: — Nu mai hodoroji asă, copchilă-hăi, grăiesci cum sî cagi” (D. Mărtinaş).

[66] Vezi şi relatarea lui Iosif Tomassi (nota 93). Unul dintre cei mai intriganţi misionari maghiari, aventurier cu veleităţi de episcop în Moldova, a fost Ştefan Bocskor, care a tulburat pacea în misiune între anii 1799–1815. Pentru a-şi atinge scopul, acest „povero pazzo”, cum l-a caracterizat nunţiul din Viena,

nu s-a dat în lături de la niciun mijloc: instigarea populaţiei, substituiri de persoane (în 1804 a trimis la Roma pe un frate al său, cu trei tineri maghiari din Transilvania, care s-au dat drept delegaţi din Moldova), reclamaţii la nunţiatura din Viena, scrisori false expediate la Roma şi chiar falsuri în acte publice (paşapoarte şi decrete ale Congregaţiei de Propaganda Fide), pentru care a fost deţinut şi apoi condamnat prin proces canonic. Amănunte la Pietro Tocanei, *op. cit.*, p. 53–93.

[67] „Valahii locuiesc mai mult în regiunile cele mai muntoase, în acele locuri pe care cuceritorii nu le-au reţinut pentru ei”, precizează baronul Kemény Gábor, *Nagy-Enyednek és vidékének veszedelme 1848–89-ben*, Pest, 1863, p. 25.

[68] „Românii noştri săcuizaţi de pe la marginea Ciucului şi Treiscaunelor sunt numiţi până azi *ceangăi*, nu săcui, arătându-se şi prin acest nume că sunt de neam străin” (Sabin Opreanu, *Printre românii săcuizaţi*, în „Graiul românesc”, I, 1927, nr. 1, ian., p. 11). Termenul are şi o atestare toponimică: *Ciangăi*, veche denumire a satului Cărpinenii, com. Poian, jud. Covasna (vezi Ion Iordan, Petre Gâştescu, D. I. Oancea, *Indicatorul localităţilor din România*, Bucureşti, 1974, p. 106).

[69] Şi-a schimbat sensul peiorativ la cei care au creat termenul, în schimb a primit acest sens la cei denumiţi astfel. Bálint Csüry precizează că în limba maghiară denumirea de ceangăi este „colectivă”, cuprinzând pe toţi ungurii aşezaţi în străinătate sau în partea de sud-est a Transilvaniei, şi recunoaşte

că la început aceasta era o batjocoră, ceangăii din Moldova, a căror origine nu s-a putut lămuri, considerând-o ca atare şi astăzi (vezi *Egy és más a moldvai csángók nyelvéröl* – Câte ceva despre limba ceangăilor din Moldova, în „Pásztortűz”, Cluj, XXI, 1935, nr. 5–7, 15 mart.–15 apr., p. 140–141).

[70] Puţinii ceangăi din jud. Hunedoara şi din Banat au fost colonizaţi aici din Bucovina, începând din anul 1880 (vezi Dr. Victor Şuiaga, *Ciangăii din Deva*, în „Gazeta Hunedoarei”, I, 1941, nr. 23, 27 iul., p. 3; idem, *Ciangăii din Hunedoara, Cristur şi Streisângeorgiu, ibidem*, nr. 24, 3 aug., p. 3; Silviu Dragomir, *Vechimea elementului românesc şi colonizările streine în Banat*, în „Anuarul Institutului de Istorie Naţională”, Cluj, III, 1924–1925, p. 291). Ceangăii luterani din Săcele (Braşov) aparţin

aceleiaşi arii sud-est transilvănene (vezi despre ei: Kolumbán Lajos, *A hétfalusi csángók a multban és jelenben* – Ceangăii din Săcele în trecut şi în prezent, Brassó, 1903; Aurel A. Mureşianu, *Originea ceangăilor din Săcelele Braşovului. Contribuţii istorice documentare la vechimea elementului românesc în Ţara Bârsei*, Satulung-Săcele, 1937; Liviu Marcu, *Vechi obiceiuri juridice în subzona Săcele (a doua jumătate a secolului XIX – prima jumătate a sec. XX)*, în „Cumidava", V, 1971, p. 569–606). Cu privire la caracteristicile româneşti ale acestora, citătm din lucrarea lui Kolumbán: *Portul*: „Cămaşa lungă şi chimirul fac ca ceangăul să pară valah de-a binelea" (p. 33). „Într-adevăr, dacă un străin îl vede pe ceangău în îmbrăcămintea sa originală, crede că e valah. Maghiarul nu recunoaşte într-însul pe fratele său maghiar" (p. 25). La fel şi

secuiul: „înainte cu o sută de ani, îmbrăcămintea ceangăului a fost identică cu a valahului sau puţin, foarte puţin deosebită de ea, într-atâta încât, dacă un secui, privea la un ceangău, nu recunoştea în el pe fratele său maghiar” (p. 35). *Limba:* „ceangăii întrebuinţează multe cuvinte valahe în vorbirea lor şi dacă vor să se exprime în mod corect asupra vreunui lucru, ei nici astăzi nu folosesc cuvinte maghiare, ci valahe” (p. 24). *Dansul:* „În ceea ce priveşte dansurile, la ceangăi s-a pierdut şi a pierit tot ce era maghiar şi naţional. Până acum 40 de ani, la Satulung, atât ceangăul cât şi valahul nu cunoşteau alte dansuri decât cele valahe, în primul rând *hora*, care demonstrează ideea daco-romanâ, iar în afară de acesta mai erau *brâul* şi *purtata*”. (p. 24). „Dacă tineretul ceangău voia să petreacă, el primea aprobarea nu de la solgbirău, ca astăzi,

ci de la preot [şi în Moldova s-a practicat acest obicei până în zilele noastre, n.n.], apoi petrecerea se desfăşura nu în ritmul ceardaşului înfocat, ci al melodiei monotone valahe" (p. 81). *Obiceiuri româneşti* (vezi p. 72, 95, 105–108). Desigur că toate acestea nu sunt de suprafaţă şi nu se datoresc unei influenţe româneşti, cum crede autorul, ci constituie elemente esenţiale ale fondului lor originar românesc.

[71] Vezi şi C. Sassu, *Românii şi ungurii*, Bucureşti, [1940], p. 119–120. Situaţia mizerabilă a românilor din Transilvania este descrisă şi de naturalistul Balthasar Hacquet (1739–1815), care a văzut-o la faţa locului: „Această naţiune neglijată şi oprimată stăpâneşte pământurile cele mai rele din întreaga ţară. Aceste pământuri le sunt luate îndată ce sunt defrişate de ei cu sudoa-

rea feţei şi gata pentru a fi însămânţate cu porumb. Fiecare sas sau ungur poate să se înstăpânească pe pământul românului, chiar dacă acesta a fost stăpânul lui de sute de ani. Românul este alungat cu întreaga sa familie în munţi, unde el nu găseşte decât piatră şi câteodată este obligat să părăsească ţara" (apud Victor Jinga, *Problemele fundamentale ale Transilvaniei*, II, Braşov, 1945, p. 202; cf. G. Bogdan-Duică, *Din trecutul nostru*, în „Tribuna", XI, 1894, nr. 160, 30 iul./11 aug., p. 1–2). Vezi şi Ioan Pop, *Relatări privind stările de fapt din Transilvania în timpul vizitei lui Iosif al II-lea (1773)*, în „Marisia", VII, 1977, p. 111–124.

[72] Procesul secuizării s-a răsfrânt şi asupra românilor care au rămas ortodocşi sau greco-catolici, fapt recunoscut de autorii maghiari (vezi în special

Orbán Balázs, *A Székelyföld leirása* – Descrierea Secuimii, I-V, Pest, 1868–1871, passim), fiind revendicaţi şi ei pentru naţiunea maghiară (pentru scurt timp, cei greco-catolici au fost incluşi în episcopia de Hajdúdorog, înfiinţată în 1912; vezi Ştefan Manciulea, *Episcopia gr.-catolică maghiară de Hajdú-Dorog şi românii*, în „Cultura creştină”, XXII, 1942, nr. 7–9, iul.–sept., p. 385–409; (cu date şi despre secuizarea românilor). Cf. şi Augustin Paul (Delaletca), *Între Someş şi Prut*, p. 218–238 (cap. *Români cari nu ştiu româneşte).*

[73] Despre răspândirea muzicii sale în Moldova, vezi Viorel Cosma, *300 de ani de la apariţia antologiei de cântece a lui Ioan Căianu*, în „Muzica”, 1977, nr. 1, ian., p. 21–28.

[74] Caracterizarea autorului nu corespunde decât în parte realităţii. Acest „vir praeclarissimorum, talentorum, laborissimus et perpetuus memoria dignus”, cum a fost elogiat la depunerea voturilor monahale, supranumit mai târziu „Petru Pázmány al Transilvaniei”, a fost un cărturar român de formaţie umanistă şi de expresie latino-maghiară, fără a fi însă maghiarizat. El îşi afirmă originea română, semnând *Valachus* operele sale şi orgile construite în Transilvania. „Indiferent deci de situaţiile pe care le străbate, marele muzician şi umanist rămâne fidel originii sale” (Mihai Diaconescu, *Datorie şi mărturie*, în „Vatra”, XI, 1981, nr. 10, 20 oct., p. 127b). Vezi şi Elisabeta Mukenhaupt, *Însemnări aparţinând umanistului transilvănean Ioan Căianu, aflate în colecţia de carte veche a Muzeului din Miercurea-Ciuc*, în „Revista

muzeelor şi monumentelor. Muzee”, XVI, 1979, nr. 6, p. 72, nota 3. Semnificative sunt şi versurile:

Bucură-se ardelenii şi ţările române
de binecuvântarea Celui de Sus,
Ce le-a dat domnitori cu renume
şi aleşi beliduci de oştiri.

(Ioachim Crăciun, *Cronica rimată a lui Ioan Caioni din 1654 despre sfârşitul lui Vasile Lupu*, în „Anuarul Institutului de Istorie din Cluj”, IV, 1961, p. 242).

[75] Despre *composesorate*, vezi G. Popa-Lisseanu, Composesoratele secuieşti, în „Universul”, XLIX, 1932, nr. 269, 30 sept., p. 1–2, şi Ioan N. Ţuţuianu, *Mijloace folosite de Ungaria pentru deznaţionalizarea românilor*, Bucureşti, 1937, p. 75–91.

[76] În legătură cu metafora macabră

din titlul broşurii, folosită odinioară şi de Aladár Ballagi, precizăm că în articolul *A moldvai magyarok*, publicat în revista „Kárpátmedence” (I, 1941, sept.), în care prezintă răzeşia ca o instituţie de origine maghiară, acelaşi autor, semnat cu iniţiale, scrie fără niciun discernământ că „nu «s-au maghiarizat o jumătate de milion de secui de origine română»”, ci „sigur, în Moldova s-au românizat aproape un milion de maghiari” (p. 301).

[77] La Săbăoani, fără Licuşeni, partea de nord a satului, unde se vorbeşte numai româneşte; la Pildeşti, graiul unguresc e vorbit numai de bătrâni.

[78] Vezi şi recentul volum despre arta populară a ceangăilor din Moldova, publicat de Dr. Kós Károly, Szentimrei Judit şi Dr. Nagy Jenő, care, prin ma-

terialul şi ilustraţia ce cuprinde, demonstrează pe viu originea lor românească (vezi nota 98).

[79] Vezi şi nota 60.

[80] Dacă datorită împrejurărilor istorice, catolicismul din regiunea secuizată se prezenta în haina maghiară şi îmbrăca şi pe credincioşii nemaghiari în această haină, toţi membrii confesiunilor recepte fiind incluşi de drept în naţiunea maghiară, în Moldova el era românesc în structura sa, cu rădăcini adânci în istoria ţării, sprijinit şi uneori chiar îmbrăţişat de domni şi de boieri, mai ales până la fanarioţi. Faptul se explică prin acel înnăscut sigiliu al Romei, păstrat embrionar prin toate vicisitudinile istoriei şi devenit dinamic în epoca renaşterii naţionale. În Moldova, continuând creştinismul latin

protoromân întrerupt de influenţa slavonă (până la recenta reformă liturgică, cine vedea pe ţăranii catolici moldoveni îmbrăcaţi în alb şi cântând în cor latineşte avea impresia că se află în epoca primară a creştinismului catolicismul, prezent aici *ab antiquo*, „s-a acomodat împrejurărilor, s-a identificat cu interesele acestei ţări, s-a indigenizat, a devenit, ca să zic aşa, un catolicism naţional" (Alex. Lapedatu, *Noul regim al cultelor din România*, Bucureşti, 1928, p. 11), biserica romano-catolică fiind considerată biserică naţională (vezi I. Dumitriu-Snagov, *op. cit.*, p. 493–494, 585). Deşi acţiunea sa nu a fost de prea mare amploare, fiind stânjenită de cei care nu erau de acord cu structura lui românească, totuşi, prin misionarii italieni şi polonezi, catolicismul a propagat latinitatea poporului român şi l-a făcut cunoscut peste hotare, a promo-

vat limba română şi scrierea cu alfabet latin (vezi Ilie Bărbulescu, *Curentele literare la români în perioada slavonismului cultural*, [Bucureşti], 1928, p. 54–77). Nu ne vom referi decât la Miron Costin, a cărui operă (vezi *De neamul moldovenilor)* este indisolubil legată de formaţia sa umanistă prin filieră catolică şi de misionarii italieni, din Moldova (într-o scrisoare în limba latină, cei trei copii ai cronicarului arată adânca iubire ce o au încă din leagăn faţă de biserica romană, căreia „familia noastră Costiniană datoreşte atât de mult, ca una hrănită şi crescută cu laptele acestei Sfinte Legi"; vezi V. I. Ghika, *op. cit.*, p. 37 şi urm.). Trecând Carpaţii, românii catolici din regiunea secuizată şi-au întărit fiinţa naţională şi graiul românesc, dezvoltând şi mai mult caracterul naţional al catolicismului din Moldova.

Se impune şi o altă precizare. Până la

fanarioţi, aici nu au existat antagonisme între ortodoxie şi catolicism, ci „o aşa de mare armonie..., încât chiar clerul ambelor religii mai că uitaseră în Moldova discordia care a sfâşiat biserica lui Hristos” (M. Kogălniceanu, în discursul rostit la Divanul Ad-hoc în 25 oct. 1857; vezi *Opere*, III/I, p. 41), cele două biserici deţinând astfel prioritatea în ceea ce priveşte relaţiile ecumenice reciproce. De altfel, oficial, Biserica Ortodoxă din Moldova nu a retractat niciodată unirea semnată de mitropolitul Damian la Florenţa, în 1439. Pentru Roma papală apoi, domnitorii moldoveni aveau aureola rămasă de la Ştefan cel Mare, pe care papa Sixt IV îl declarase „atlet al credinţei”, pentru vitejia sa în luptele cu turcii. Despre relaţiile Moldovei cu Roma, vezi: C. Auner, *Moldova la soborul din Florenţa*, ed. II, Bucureşti, 1915 (extras din „Revista cato-

lică”); Ioan Ferenţ, *Petru Şchiopul şi catolicismul în Moldova*, în „Calendarul catolic”, XII, 1914, p. 59–63; idem, *Ieremia Movilă (1595–1606) şi catolicismul*, ibidem, XIII, 1915, p. 37–49; Chiril Karalevskij, *Relaţiunile dintre domnii români şi Sfântul Scaun în a doua jumătate a veacului al XVI-lea după documente inedite din Arhivele Vaticanului*, în „Revista catolică”, II, 1913, nr. 2–4; III, 1914, nr. 2; Ioan Al. Roth S. I., *Silinţele de unire în Moldova către sfârşitul veacului al XVI-lea*, în „Unirea” (Blaj), X, 1900, nr. 7–13; Mons. Aloisie L. Tăutu, *Spirit „ecumenic” între papalitate şi români pe vremea lui Ştefan cel Mare*, în „Bună vestire” (Roma), IV, 1965, nr. 1, p. 4–11, şi XIV, 1975, nr. 1, p. 335–344; M. Theodorian-Carada, *Papa*, Bucureşti, 1915, p. 118–143; ed. II, Iaşi, 1938, p. 129–157.

[81] Două atestări de la începutul sec. XX: „N-avem catoliś la noi. Da pi undi sînt ni avem bini. Iei ca şî noi stau. Da iei îs mai negustoroş, mai [a]gricultu-roş” (I.-A. Candrea, Ov. Densusianu, Th. D. Sperantia, *Graiul nostru*, I, Bucureşti, 1906, p. 471). „Iei îs catoliś, da nu-s oamini răi” *(ibidem*, p. 824j.

[82] Cf. Pr. Serafin M. Bejan, *Catolicii din Moldova*, în „Almanahul... «Viaţa»”, 1924, p. 26; Iosif Ghiuzan, *Român catolic*, în „Sentinela catolică”, VI, 1928, nr. 10, oct., p. 1–2.

[83] Autorul se referă totuşi la o „revendicare”, într-o însemnare intitulată *Avem dreptul de a ne apăra*, din care reproducem: „Dacă publiciştii maghiari au dreptul să-şi spună părerile lor despre ceangăi, păreri după părerea noastră fanteziste, chiar în presa ştiin-

ţifică românească, oare noi nu avem dreptul egal de a exprima, în aceeaşi presă românească, ceea ce credem noi despre graiul nostru, despre originea şi apartenenţa noastră etnică? Părerile noastre, oricare ar fi ele, nu angajează cu nimic nici politica statului român, nici responsabilitatea forurilor ştiinţifice româneşti; ele nu vor să exprime altceva decât ceea ce credem noi despre limba şi originea noastră şi care sunt temeiurile ştiinţifice ale părerilor noastre."

Revendicări pe seama lor au formulat însă alţii, la tratativele de pace de la Bucureşti şi Trianon (1918–1920) şi la Viena (1940). În legătură cu cele din urmă, ei au protestat prin diferite memorii, afirmându-şi şi cu această ocazie originea românească (vezi *Ceangăii din Moldova şi revizionismul*, în „Opinia", XXXVII, 1940, 13 oct., p. 1–2; *Cine sunt*

catolicii moldovenii, în „Almanahul «Presa Bună», XXVII, 1941, p. 66; D. Neda, *Fraţi nedreptăţiţi*, în „Cultura creştină”, XXI, 1941, nr. 7–9, iul.–sept., p. 491–492; Dr. Radu-Ştefan Ciobanu, *loc. cit.)*.

[84] Când poporul român era preocupat de vindecarea rănilor războiului şi de integrare într-un nou sistem social, printr-o diversiune subtilă s-a încercat din nou agitarea problemei aşa-zişilor ceangăi din jud. Bacău: s-au creat organizaţii fără membri şi şcoli cu limba de predare maghiară fără elevi; s-a încercat şi înlocuirea limbii române din biserici, ca pe timpul misionarilor de tristă memorie. În acest scop s-au folosit şi metode coercitive neînţelese şi au fost antrenaţi oameni care puteau avea un rol creator în viaţa de atunci a poporului român. „Episcopul Anton Durcovici – scrie D. Mărtinaş – a fost

sacrificat pentru că nu a corespuns tentativei de maghiarizare a ceangăilor, fără o prealabilă consultare a populaţiei, tentativă care a eşuat lamentabil, nu pentru că episcopul, care nici nu era de neam român, s-ar fi dedat unei acţiuni şovine (aceasta i-a fost acuzaţia), ci pentru că ceangăii au aparţinut şi în trecut şi aparţin şi astăzi comunităţii de limbă românească, chiar în cazurile, din ce în ce mai puţine, când ei cunosc şi limba unguréască" *(Caietul XVI*, p. 230). Episcopul Durcovici a fost prezentat opiniei publice ca „soviniszta püspök" (vezi Kovács György, *A szabadság utján. Moldvai csángók között*, [Bucureşti, 1950], p. 6). Despre el, vezi Ioan Mărtinaş şi Gaspar Bachmeier, *„Bine ai venit stăpâne". Acte, cuvântări şi însemnări omagiale*... Culese de –, Iaşi, 1948. Totul însă a fost zadarnic: limba română a triumfat

şi de data aceasta, iar aşa-zişii ceangăi au rămas *români*, aşa cum se ştiu din moşi-strămoşi, nu maghiari, cum i-au crezut şi-i mai cred încă unii sau alţii. Ce-au făcut ei atunci? Un singur episod e grăitor: când noii misionari fără sutană au venit la Fundu Răcăciuni să introducă limba maghiară în biserică (martie 1949), corul sătesc i-a întâmpinat cu vechiul cântec: *Mult e dulce şi frumoasă / Limba ce vorbim, / Altă limbă- armonioasă / Ca ea nu găsim!* La consultarea populară, care a avut loc în 13 martie şi 24 aprilie 1949, în urma dispoziţiei episcopului Anton Durcovici, din cei 4096 capi de familie din 14 sate, au votat pentru limba română 3731 (91,08%), iar pentru limba maghiară 365 (8,92%) (vezi D. Martinaş, *Caietul XI*, p. 266). De remarcat că acest examen istoric a fost dat în condiţii speciale, având şi sprijinul autorităţilor loca-

le.

Preoţii catolici moldoveni, fii ai acestei populaţii, au avut o atitudine critică faţă de şcolile cu limba de predare maghiară, deoarece nu le ceruse şi nu le dorise nimeni dintre localnici, în schimb metodele pe care unii le-au pus pe seama lor sunt de domeniul fanteziei. De exemplu: excomunicarea celor ce îndrăzneau să-şi trimită copiii la aceste şcoli sau pedepse ca aceea care s-ar fi aplicat unui sătean, „care a îndrăznit să găzduiască un învăţător de limba maghiară" şi „a fost pedepsit de preot să stea cu o cunună de spini în cap în timpul liturghiei, iar la sfârşit toţi credincioşii au fost obligaţi să treacă pe lângă penitent şi să-l scuipe", cum relata arhim. Valerian Zaharia, în „Universul", LXVI, 1949, nr. 242, 15 oct., p. 4 (după mulţi ani, autorul, scăpătat, va fi ajutat de Carol Susan, unul din preoţii

acuzaţi). Sau caracterizarea demonică, inventată anume şi atribuită păstorilor lor pentru a-i compromite: „Limba maghiară este limba diavolului. Cine vorbeşte ungureşte stă de vorbă cu diavolul” (vezi Kovács György, *loc. cit.)*.

Acţiunea din Moldova din 1948–1950 este în strânsă legătură cu tentativele anterioare din afară, la care se referă Bonaventura M. Morariu şi Pietro Tocanel, preoţi franciscani moldoveni stabiliţi în Italia, în *Memoriale sui tentativi dell'Ungheria di mandare sacerdoti în Moldavia*, care a fost înaintat papei Pius XII la 1 sept. 1946, în numele călugărilor minori conventuali din România. Autorii prezintă istoria tuturor încercărilor de a maghiariza pe catolicii din Moldova şi cer papei să nu dea ascultare şovinişţilor maghiari, deoarece aceşti credincioşi sunt români de drept şi de origine şi vorbesc toţi

româneşte. Afirmaţia că actualul cler din Moldova, fiind român, e departe şi străin de sentimentele şi de limba lor şi deci incapabil de a le satisface trebuinţele spirituale este contrară întregii istorii şi situaţiei prezente, preoţii seculari şi regulari din pastoraţie fiind ridicaţi din mijlocul poporului. Vezi textul memoriului, la Petru Tocănel, *Franciscanii minori conventuali şi limba română*, în „Buna vestire" (Roma), XI, 1972, nr. 3, iul.–sept., p. 39–43; despre încercările de maghiarizare din sec. XVIII şi XIX, vezi idem, *Storia della Chiesa Cattolica in Romania*, III, p. 18–93, 331–347.

[85] Are dreptate D. Mărtinaş, dar numai cu privire la satele de limbă română, care formează majoritatea, deoarece satele cu populaţie bilingvă au fost mult cercetate şi studiate în ultimii patruzeci de ani, bineînţeles numai sub

aspect maghiar, în cadrul Universităţii „Babeş-Bolyai”, Institutului de Lingvistică şi Muzeului Etnografic al Transilvaniei, toate din Cluj. Despre puţinii bilingvi dintre aşa-zişii ceangăi s-au publicat numeroase articole şi studii în limbile maghiară şi română, mai ales din domeniul lingvistic, etnografic şi folcloric; în schimb, de cei de limbă română nu s-a ocupat nimeni, sub niciun aspect.

[86] Relatăm un fapt puţin cunoscut din timpul dictaturii militare. Prin anii 1942–1943, forurile conducătoare erau preocupate de efectuarea unui schimb de populaţie dintre români şi maghiari. Între maghiari erau incluşi şi aşa-zişii ceangăi, ai căror părinţi, fii şi fraţi se aflau atunci pe front (o propunere privind schimbul dintre românii din Ungaria şi ceangăii din Moldova făcuse şi

ziarul „Nemzeti ujság” din 7 febr. 1937). Aflând ceea ce se preconiza, episcopul Mihai Robu a tratat cazul cu guvernul francez, prin intermediul nunţiului apostolic Andrea Cassulo, în felul următor: „Dacă e vorba să ne părăsim patria, atunci să ne primească o ţară tot latină, căreia îi vom da 100.000 de credincioşi, dintre care 30.000 de muncitori buni şi 10.000 de luptători” (faptul a fost relatat lui D. Mărtinaş personal de episcop, în 1943; vezi *Caietul XV*, p. 71–73). Chestiunea a fost curând abandonată. Mai mult, Mihai Antonescu, vicepreşedintele Consiliului de Miniştri, a dispus ca primăriile să elibereze ceangăilor certificate de naţionalitate română (înainte acestea se eliberau fără nicio dificultate). Prefectura jud. Roman a transmis această dispoziţie cu ordinul nr. 13038 din 23 aug. 1943, care se încheie astfel: „Această

măsură este necesară pentru a se pune capăt nemulţumirilor care s-au semnalat în sânul populaţiei catolice din Moldova şi care este justificată de realitatea politică şi istorică, de care trebuie să ţinem seamă” (copie în colecţia P. Iosif Simon din Huşi).

[87] Ioan Mărtinaş scria în 1944: „Nădăjduim însă că se apropie timpul când ştiinţa bazată nu numai pe analiza sângelui, dar şi pe alte date, va vorbi despre românismul catolicilor moldoveni. Căci istoria nepărtinitoare a acestor vrednici cetăţeni, jertfele de sânge pe care le-au adus în războaiele naţionale, portul lor caracteristic românesc, numirile pe cari le poartă, datinile străvechi şi mai ales dialectul [= graiul, n.n.] lor original românesc, care conţine fonetisme ce ne trimit direct la vechea latină vulgară, toate ne vorbesc

despre românismul autentic al populaţiei catolice din Moldova. Chiar dialectul unguresc, care se mai aude în unele sate, mai ales prin judeţul Bacău, este o dovadă surprinzătoare a originii româneşti. În adevăr, observaţii atente de natură filologică şi fonetică dovedesc cu prisosinţă că acest popor a vorbit mai întâi românește apoi a învăţat ungureşte; că ungureasca lui a fost altoită peste limba românească mai veche şi nu dimpotrivă. Atunci când aceste date, dezvoltate şi propuse în mod ştiinţific, vor fi oferite publicului, vor înlocui fără îndoială ideile fixe şi greşite cari circulă cu privire la originea catolicilor moldoveni" *(Sunt ciangăii românii?*, în „Lumina creştinului", XXX, 1944, ian., p. 29).

[88] Faptul a fost determinat şi de raporturile încordate pe atunci dintre episcopul Paroni şi superiorii ordinului

franciscan minor conventual de la Roma, iar sugestia pentru această soluţie a fost dată de Lippa, noul agent consular austriac la Iaşi (vezi Iosif Gabor, *Ierarhia catolică a Moldovei*, III, p. 26).

[89] Într-o relaţie către Propaganda din 1745 se precizează: „Il rito de' Cristiani în q[ues] ta Pro[vinc]ia una buona parte e Ap[ostoli]co Romano, altri sono Greci Cattolici uniti, altri sono Armeni Cattolici del Rite Greco" (G. Călinescu, *Alcuni misionari*, p. 185).

[90] Indicăm unele parohii catolice din Moldova, de la care s-au păstrat matricole din sec. XVIII: Luizi-Călugăra (din 1773), Adjudeni (din 1775), Hălăuceşti (din 1780), Faraoani (din 1780 după *Îndrumător*, 1789 după *Schematismus)*, Cleja (din 1793), Săbăoani (din 1797). (Vezi P. Ioseph P. M. Pal, *Schematismus*

fratrum minorum, *passim*, şi *Îndrumător în Arhivele Statului. Judeţul Bacău*, Bucureşti, 1979, p. 289; la p. 283, menţiunea: „Registrele create de parohiile catolice oferă largi posibilităţi de argumentare asupra originii etnice româneşti a populaţiei catolice din Moldova”.) Este eronată deci afirmaţia că registrele cele mai vechi depistate până azi în Moldova şi Muntenia sunt ale confesiunii ortodoxe (din 1829), iar de la celelalte confesiuni nu s-au păstrat registre vechi (vezi Liviu Moldovan, *Înregistrarea de către biserici a botezurilor, cununaţilor şi înmormântaţilor în ţările române în secolele XVIII-XIX*, în *Populaţie şi societate*, III, Cluj-Napoca, 1980, p. 138; de altfel, chiar în acelaşi volum, p. 144, Ecaterina Negruţ, *Les dossiers paroisseaux de Moldavie et leurs importance comme source demographique*, dă informaţii exacte în

această privinţă).

[91] Din cauza lipsei de preoţi, dascălii din trecut s-au bucurat de o mare autoritate în comunităţile catolice. Bandinus relatează că dascălul „e considerat mai mult decât însuşi episcopul, ba şi mai presus de ceata sacră a cardinalilor” (V. A. Urechlă, *Codex Bandinus*, p. 153). Despre atribuţiile dascălului, vezi Iosif Malinowski, *Manualul dascălului catolic*, Iaşi, 1908; despre şcolile de dascăli din Moldova, vezi Iosif Petru M. Pal, *op. cit.*, p. 209–213.

[92] Reproducem pasajul revelator (autorul este de naţionalitate germană): „Sub el [sub preotul Iosif Kónya, venit din Transilvania în urma convenţiei episcopului Paroni, n.n.] matricolele din Hălăuceşti se schimbă într-atâta, încât ai impresia, deodată, că eşti în al-

tă ţară... în Ungaria. El schimbă şi numele satului nostru, înregistrându-l «Bartikok»... Nu puţine nume nici nu se mai pot descifra. De pildă de unde să ştie cineva (care nu cunoaşte bine şi înregistrările de mai înainte), că Buzsó este numele, azi răspândit şi aşa de românesc, *Bujor?*" (p. 160–161). Amintim şi metamorfoza *Dumitraş – Pál*. „La 1871 statistica parohiei Hălăuceşti arată astfel pe bunicul meu: Petrus Pauli Dumitraş, adică Petru a[l] lui Paul (Pavel) Dumitraş; iar imediat mai jos fratele cel mai mare al tatălui meu, care era deja căsătorit, este numit Anton Petru Pál. Şi din anul acela toată familia lui Petru Dumitraş trece numai Pál! Unde a rămas numele nostru adevărat? Şi cine a fost năzdrăvanul care în locul lui Dumitraş ne-a dăruit ungurescul Pál?" (Iosif Petru M. Pál, *op. cit.*, p. 53). „Şi acum punem următoarea întrebare

acelor care, fie români, fie unguri, susţin originea ungurească a ceangăilor: ce înţeles poate avea această maghiarizare grăbită şi sistematică a numelor româneşti purtate de ceangăii catolici, chiar aici, în casa noastră, de către preoţii unguri? E oare semnul originii maghiare? Sau era dovada originii lor româneşti, care trebuia să dispară cât mai repede cu putinţă?" (D. Mărtinaş, *Caietul Alfa I*, p. 145).

Relatăm şi un caz recent foarte semnificativ. Petre Sescu-Păduraru din Săbăoani, ţăran cu preocupări cărturăreşti, a scris în româneşte două articole despre satul natal, le-a trimis conf. István Imreh de la Cluj, care le-a tradus, completat şi publicat sub numele *Erdős Széska Péter* (în „Népismereti dolgozatok", 1978) şi *Erdős Széska Péter* (în „Korunk", nr. 3/1982), nume care nu-i aparţin (vezi bibliografia). Ma-

ghiarizarea antroponimică l-a făcut însă „celebru” pe badea Petre, Erdős Széska Péter fiind menţionat în *Romániai magyar irodalmi lexikon* (Bukarest, 1981, p. 319).

[93] Cu privire la conflictul pe tema limbii de pastoraţie şi la ponderea limbii române în satele catolice din Moldova, reproducem partea referitoare la această problemă din relaţia vizitatorului general Iosif Tomassi (1858): „Acum toată chestiunea stă în a vedea care este limba în care trebuie exercitat acest minister [e vorba de predică, n.n.], pentru că tocmai de aici s-a ivit şi se iveşte marea deosebire de vederi dintre misionari, deosebire care i-a împărţit şi-i împărţeşte încă în două tabere opuse: una care e alcătuită din unguri şi alta din italieni. Primii pretind că limba lor trebuie să fie cea dintâi, ba chiar sin-

gura limbă care să se folosească în această misiune şi – bazaţi pe aceasta – nu numai că explică evanghelia şi fac predicile ungureşte, dar opresc chiar şi pe credincioşi de a vorbi moldoveneşte, zicând că aceasta este o limbă schismatică. Ceilalţi – dimpotrivă – ţin mai mult la limba moldovenească; pe aceasta ei o învaţă, în aceasta predică şi numai cu aceasta-şi administrează parohiile lor.

Iată de unde se naşte între unii şi alţii marea rivalitate, al cărei autor, cel dintâi şi cel mai aprins, este părintele Petras, care – cu toate că ştie foarte bine limba moldovenească – nu rosteşte niciodată vreun cuvânt în această limbă. În timpurile trecute, această rivalitate a fost pricină de multe scandaluri. Acum nu se mai petrec asemenea lucruri, dar aceasta numai datorită prudenţei misionarilor italieni, care nu se

opun adversarilor lor cu nicio reacţie zgomotoasă. Rivalitatea totuşi există şi binele credincioşilor ar cere ca ea să nu mai fie, pentru ca ei să-şi poată primi hrana sufletească în limba cea mai cunoscută şi comună.

Dacă mi s-ar cere aici părerea mea, aş putea-o da fără să mă îndoiesc o clipă, deoarece în această privinţă am făcut cercetări amănunţite, pot să mă bucur de a fi în stare să spun, fără prejudecată de naţionalitate, că – neexcluzând limba ungurească, folositoare şi ea şi dacă vreţi chiar trebuincioasă –, totuşi limba cea dintâi în această misiune este tocmai cea moldovenească. Este adevărat că eu nu cunosc nici pe una, nici pe cealaltă din aceste două limbi în discuţie şi nici n-am putut întreba pe credincioşi. Totuşi am ascultat de acei misionari care se ţin departe de discuţiile dintre cele două tabere. Am întrebat

şi pe câte unul dintre unguri, căci – în fine – nu toţi sunt fanatici în acelaşi grad. Am vorbit şi cu dascălii care toţi ştiu latineşte, şi toţi mi-au spus că limba ungurească e vorbită de mulţi, dar limba moldovenească e vorbită de toţi, cuprinzându-se între aceştia chiar şi ungurii. Mai mult, cu toate că eu – cum am spus – nu cunosc aceste limbi, în 4 luni de neîntrerupte călătorii prin Moldova, am putut cunoaşte aproape pe toţi credincioşii şi – deşi nu-i înţelegeam – puteam totuşi să deosebesc de pe sunetul accentului şi al cuvintelor, care este limba pe care o vorbesc şi am trebuit să mă conving că limba moldovenească este aceea pe care o vorbesc toţi credincioşii care se găsesc în principat, ceea ce n-aş putea spune despre limba ungurească" (vezi Iosif Gabor, *Ierarhia catolică a Moldovei*, III, p. 87, manuscris; I. Dumitriu-Snagov, *op. cit.*,

p. 376–377).

Ponderea limbii române în satele catolice din Moldova rezultă şi din menţiunea „usus linguae” din *Prospectus missionis romano-catholicae in Moldavia existentis*, în „Kalendarium franciscano-romano-julianum...” (Iaşi), 1850, p. 41–47.

[94] Situaţia s-a repetat un scurt timp şi după 1948. Iată ce ne relatează un martor ocular, învăţătorul Mihai Gherguţă, pe atunci inspector şcolar regional (Bacău): „Agitatorii veniţi din secuime au îndemnat pe unii cetăţeni catolici să ceară ca serviciul religios în biserică să se efectueze în limba maghiară. Marea majoritate a credincioşilor catolici insistau să se continue slujba religioasă cum era mai înainte. În unele localităţi, locuitorii s-au împărţit în două tabere, care au devenit adver-

se, şi s-au produs scandaluri şi bătăi. În satul Lespezi (jud. Bacău) s-a produs o mare agitaţie şi chiar s-a periclitat ordinea între locuitori. La sesizarea unor locuitori paşnici din Lespezi către autorităţile judeţene, s-a format şi a plecat la faţa locului o comisie de anchetă. În comisie erau: prefectul jud. Bacău, Dionisie D. Ionescu, comandantul legiunii de jandarmi, pretorul plăşii Bacău, delegaţi de la P.M.R. şi alte organizaţii. Am participat ca reprezentant al organizaţiei Frontul Plugarilor. Ore întregi au durat discuţiile cu locuitorii adunaţi în două tabere, faţă-n faţă. Cu mare greutate s-a reuşit a se mai domoli spiritele. Învrăjbiri s-au produs în mai multe sate, unde agitatorii puneau la cale pe unii pentru a introduce limba maghiară în biserică" *(scrisoarea cit.)*.

[95] Vezi şi apendicele la relaţia lui Io-

sif Tomassi din 10 dec. 1858, publicat de I. Dumitriu-Snagov, *op. cit.*, p. 386–388. „Sămânţa dezbinării" fusese extirpată, dar maghiarizarea lentă continua. Amintind decretul papei Clement XIV, din 21 martie 1774, referitor la obligaţia misionarilor de a învăţa limba poporului, „Almanacul cultelor" din 1868 scria că, prin exacta sa aplicare, „s-ar putea în curând şi mai sigur aduce încetarea maghiarizării necurmate a atâtor sate prin preoţi unguri, negrăitori de altă limbă decât acea maghiară" *(Acte şi notiţii relative la cultul catolic*, p. 118–119).

[96] Menţionăm şi două curiozităţi onomastice de la Butea (jud. Iaşi). Când s-au transcris numele din matricolele bisericeşti, notarul a găsit şi nume prescurtate: Giurgi M-ai Antal, Anton M-ai Mihai *(M-ai*, prescurtare pen-

tru *Mihai)*, pe care le-a citit şi le-a transcris legate: *Maiantal* şi *Măimihai*, care au devenit astfel nume de familie. Cu această ocazie au primit consfinţire oficială şi o sumedenie de nume de familie ungureşti, ca: Pal, Antal, Gabor, Chereches etc. (D. Mărtinaş, *Caietul XI*, p. 310).

[97] Un aspect mai puţin cunoscut: „Denumirile ungureşti pe care le-au dat familiilor nu sunt decât scriptice, pentru că în popor se spune tot corespondentul românesc; de exemplu e familia *Medveş*, pe care lumea n-o cunoaşte cu alt nume decât Ursu” (Iosif Gabor, *Tămăşeni. File din trecut*, p. 99; manuscris păstrat la parohia catolică Tămăşeni, jud. Neamţ).

Poreclele apoi sunt toate româneşti: *Aciobănoaie, Agăinoaie, Ambiţie, Antonel, Aturcului, Badea Fugă, Balanu,*

Bodolan, Boghean, Borcan, Bot-de-Iepure, Budac (fem. Budăcica), Buftea, Buium, Burcă, Chiper, Chişleag, Chitan, Cizmariu (fem. Cizmăroaia), Cocostârc, Conea (fem. Coneasa şi Conoaia), Cozonac (fem. Cozonăciţa), Craiu (fem. Crăiasa), Crîstea, Cucoş, Cucu, Dîgdă, Drug, Frumuşica (fem.), Furatu, Găină, Geandră, Giurgioaie, Gândăcel (fem. Gândăcica), Gât-Strâmb, Glonţu, Gulea-nu, Hostolomei, Înfietu (fem. Înfietoaia), Mama-Ceea, Pitrica, Pucea, Scrob, Stuchici, Surdan, Turtă etc. (unele supărătoare, altele nu; exemplele sunt din Sagna, jud. Neamţ).

Din *Cronica parohiei Barticeşti* aflăm şi cum se nasc poreclele: Un anume *Ciobanu* respira greu atunci când alerga, suflând ca din foi; de aici porecla *Foi*, iar soţiei sale i se spune *Foileasa*. Un *Balint* înjura mereu de ceară, cuvânt pe care îl pronunţa *Fiară* (hiperurbanism),

fapt de la care şi lumea l-a botezat *Fiară*, fără să fie ca o fiară. *Carmil Mihăieş* obişnuia să spună soţiei sale *Golda;* oamenii i-au zis şi lui *Goldu*, iar fetei lor – *Goldiţa* (VIII, p. 37–38). Tot de aici extragem şi umorul generat de porecle: *Ghineţ (Chinez)* e poreclit *Orez*. — Te iubesc... în găluşte, îi spune câte unul când îl întâlneşte. — Vii de la târg? îl întreabă altul când el venea din grădină. Iar când aducea o căruţă de paie: — Îs paie... *de celea?* Într-o zi mergeau pe drum *Balint-Talancă* cu *Giurgi-Motan*. Cineva le strigă peste gard: — *Motanul cu talancă* nu prinde şoareci! Când *Balint-Purice* se apropie de ei, oamenii încep să se scarpine, să se caute prin chimeşă... Tot *Purice* mergea într-o zi alături de *Iacobuţ*, zis *Ţapu*. Cineva: — Te-ai băgat în *blana* lui, la căldură, hei? *Balan-Chit* are un băiat *Titi*. Toată lumea îi spune *Chiti*, iar lui i

se aduce mereu aminte de geamuri. — Ce-ţi fac *iezii!* este întrebat deseori *Ţapu*. Dialog între *Aniţei-Maşina* cu *Bujor-Purcel*, înainte de Crăciun: — Ce te faci, Bujorule, vine *Crăciunul!*... — De-ar fi fost bună *maşina*, l-aş fi dus la târg, dar *maşina* e hodorogită rău... *Mihăieş-Buhăieş* mergea în urma lui *Balint-Teleagă*. Îi vede dascălul şi le zice: — Măi, să ştii că se-ntoarce lumea pe dos: *buhaiul* merge în urmă şi *teleaga* înainte! (p. 37–39). Despre nume, vezi şi p. 89–90, precum şi nota 134.

[98] Date etnografice interesante, după călătorul maghiar László, cuprinde descrierea idilică a lui Attila de Gerando, *Les Tschangos*, în „Revue de géographie" (Paris), XII, 1878, tome III, iul.–dec., p. 282–288. Considerăm utilă prezentarea aici a celor două studii publicate de etnograful clujean Kós Károly

(primul singur, al doilea în colaborare cu Szentimirei Judit şi Dr. Nagy Jenő), care şi-a inaugurat cercetările din Moldova în 1949. Cel dintâi se intitulează *Csángó néprajzi vázlat* (Schiţă etnografică despre ceangăi), a apărut în vol. *Tájak, falvak, hagyományiok* (Regiuni, sate, obiceiuri), Bucureşti, 1976, p. 103–217, şi cuprinde multe date despre cultura materială a populaţiei catolice din câteva sate din Moldova. Ceea ce e foarte normal, la tot pasul te întâlneşti cu aspecte româneşti; portul, termenii de oierit din graiul unguresc, prelucratul lânii, cojocăria, olăritul, interiorul locuinţei (cu laviţe, lăicere, icoane, lada de zestre), toate sunt româneşti, până la urmă numai creatorii acestei vii culturi materiale nu sunt români, ei formând „grupul etnic maghiar cel mai de răsărit” (p. 213). Pentru a ne da seama de valabilitatea acestei concluzii, să ne

oprim doar asupra unui singur aspect. Autorul explică portul românesc al aşazişilor ceangăi prin sărăcia lor din Moldova, deşi aici nu erau nicidecum mai săraci decât în Transilvania (cf. I. Lupaş, *Studii istorice*, IV, Sibiu, 1944, p. 172), prin tendinţa de a deveni părtaşi societăţii ţărăneşti moldovene şi prin faptul că portul de tip militar de „secui liber" nu mai era justificat dincoace de Carpaţi şi de aceea s-au apucat să-şi confecţioneze singuri hainele, cu toate că dincolo purtaseră îmbrăcăminte făcută de meşteri (p. 199–200). De aici rezultă că ceangăii s-au dezbrăcat de costumul lor confecţionat de meşteri şi s-au îmbrăcat de îndată în haine româneşti făcute de ei, mânaţi de sărăcie şi pentru a fi pe placul moldovenilor. De la cine au învăţat însă atât de repede, aici în Moldova, să-şi confecţioneze haine româneşti într-o variantă diferită

de a moldovenilor şi de ce ceangăii rămaşi în Transilvania poartă sau au purtat costumul românesc (vezi, de exemplu, *Portul popular din judeţul Harghita*, Miercurea-Ciuc, 1979, p. 129–166), autorul nu ne lămureşte. Pentru orice observator lipsit de prejudecăţi, concluzia acestui studiu este cu totul alta: toate aspectele etnografice ale acestei populaţii sunt de fond şi dovedesc cu prisosinţă originea ei românească.

În al doilea studiu, intitulat *Moldvai csángó népmüvészet* (Arta populară a ceangăilor din Moldova), Bucureşti, 1981, cititorul, specialist sau nu, necunoscător al limbii maghiare, cercetând ilustraţia bogată a cărţii, va vedea desigur o lucrare de amploare despre arta unei populaţii româneşti (şi trebuie să fim recunoscători autorilor, pentru că, fără să vrea, ne-au prezentat

astfel ca români). Nu şi-ar putea însă explica de ce localităţile menţionate aici sunt toate maghiare, ca şi cum ele n-ar fi situate în Moldova, iar numele de persoane sunt scrise cu ortografie maghiară inexistentă aici. Cititorul care cunoaşte limba maghiară va afla însă, cu surprindere, că e vorba de „unicul grup etnografic maghiar din ţară", cu o artă a broderiei foarte înfloritoare, prezentă sub forme care de care mai frumoase pe îmbrăcămintea de toate zilele (p. 380). Păstrând părerea lor, autorii puteau preciza că este „unicul grup etnografic maghiar" care se îmbracă *românește*. Dar ei au preferat să repună în circulaţie o teorie de circumstanţă, lansată odinioară de dr. Gábor Lükő (vezi *A moldvai csángók*, Budapest, 1936), care, pentru a explica portul românesc al ceangăilor, răstălmăceşte un punct de vedere al lui N. Iorga (de-

spre „caracterul tracic al portului nostru popular”, vezi *Portul popular românesc*, Vălenii de Munte, 1912, p. 16) şi susţine că portul românesc este comun întregii Europe de sud-est (cu alte cuvinte nu e propriu-zis românesc), fiind propriu mai multor grupuri etnice, printre care şi ceangăilor.

Autorii ne informează că, în Moldova, între cele două războaie mondiale, cămaşa lungă purtată pe deasupra şi strânsă cu brâu colorat era considerată „port unguresc” (p. 288) şi că portul ceangăilor este o „reoglindire fidelă a influenţelor economico-sociale care au atins acest grup etnic în cursul secolelor” (p. 415). Denumirea nu are sens etnic, iar cauzele economice nu puteau determina pe aşa-numiţii ceangăi, dacă ei sunt maghiari veritabili, să confecţioneze şi să poarte costumul popular specific românilor şi nu pe cel specific

secuilor sau maghiarilor, care nu-i cu nimic mai costisitor. Arta populară este determinată de specificul etno-estetic al creatorilor ei, nu de preţul materialelor din care sunt confecţionate obiectele.

În sfârşit, autorii susţin că păstrarea portului popular se datoreşte şi „tendinţei politico-bisericeşti", respectiv preoţilor catolici, care pretindeau aceasta pentru ca enoriaşii lor să se deosebească de românii ortodocşi. Explicaţia nu corespunde realităţii, deoarece misionarii şi urmaşii lor au cultivat portul naţional şi industria casnică din motive etico-sociale, în virtutea datoriei lor pastorale.

Prezentând ca maghiară populaţia care a format obiectul cercetării, contrar voinţei ei şi realităţii etnografice, cele două lucrări au urmărit alt scop decât cel ştiinţific. Abstracţie făcând de interpretările şi concluziile subiective,

prin bogăţia datelor şi ilustraţiilor puse la dispoziţie, autorii lor au demonstrat însă că această populaţie este românească şi nu maghiară.

[99] Iată o descriere mai veche a portului locuitorilor catolici din Bârgăuani (jud. Neamţ), care era diferit de portul vechilor răzeşi şi al celorlalţi români: „Bărbaţii port în timpul verei izmene şi cămeşă făcute din pânză de cânepă; în genere cămeşa este cusută pe la mânecă şi guler cu arnici roş; în cap poartă un fel de pălărie tare şi înaltă în fund, pe care o garnisesc cu fel de fel de mărgele, flori, pene etc. [ca şi în Transilvania, n.n.]; în picioare port iminei şi preste mijloc se încing cu o curea lată. Iarna schimbă izmenele cu iţarii de lână făcuţi în casă şi preste cămaşă îmbracă cojocul şi sucmanul, iar în picioare opinca sau ciobota. Femeile port

în timpul verei cămeşa de pânză de cânepă, cusută pe la gât, umeri, pept şi mâneci cu arnici roş, împrejurate în jos cu o catrinţă de lână boită negru, simplă la cele bătrâne şi aleasă (cu flori) la cele mai tinere; pe cap femeile măritate port ştergar alb, iar fetele umblă cu capul gol. Fetele mari, cari sunt gata pentru ca să se mărite, se deosibese de celelalte prin aceea că-şi aşază părul pe un semicerc şi-şi atârnă la gât o mulţime de mărgele" (Petru Condrea, *Geografia comunei Bârgăoanii*, în „Societatea Geografică Română. Buletin", V, 1884, p. 69). Vezi şi o descriere asemănătoare în *Cronica parohiei Barticeşti*, VII, p. 93–96; aici mai aflăm că bărbaţii purtau plete aproape toţi, până prin 1920, iar fetele se împodobeau cu şiraguri de mărgele şi cu salbe din bani de argint.

Imagini privitoare la portul românilor

catolici din Moldova se pot vedea la: Iosif Petru M. Pal, *op. cit.*; Petru Râmneanţu, *Die Abstammung der Tschangos;* P. A[nton] B[işoc], Căsătoria, Hălăuceşti, 1924; Alexandrina Enăchescu-Cantemir, *Portul popular românesc*, Craiova, [1937]; Emilia Pavel, *Portul popular moldovenesc*, [Iaşi], 1976; Wichmanné Herrman Júlia, *Moldvai csángó menyegző Szabófalván* (Nunta moldoveană ceangăiască la Săbăoani), în „Ethnographia”, XLVII, 1936, nr. 1–2, p. 57–65; Domokos Pál Péter, *op. cit.*; Mikecs László, *op. cit.*; Tancred Bănăţeanu, Gheorghe Focşa, Emilia Ionescu, *Arta populară în Republica Populară Română*, [Bucureşti, 1957], planşele 168–184 (cu o prezentare de Eugen Nagy: ceangăii sunt o populaţie maghiară, cu portul foarte asemănător cu cel românesc, datorită vieţii strâns legate de cea a populaţiei româneşti; nu

aminteşte nimic de graiul românesc, iar termenii de port sunt ortografiaţi ungureşte: *keptár, kozsok, bernéc* şi *bernécz, szurtuk, flanyela* etc.); Dr. Kós Károly, Szentimrei Judit, Dr. Nagy Jenő, *op. cit.*; Elena Secoşan, Paul Petrescu, *Portul popular de sărbătoare din România*, Bucureşti, 1984 (cu o eroare gravă cu privire la limba lor maternă şi cu o remarcă reală: „Ceangăii poartă costumul românesc, fiind cei mai fideli păstrători ai străvechilor tradiţii de vestimentaţie ţărănească din Moldova", p. 127).

[100] Cf. şi O. G. Lecca, *Dicţionar istoric, arheologic şi geografic*, Bucureşti, 1937, p. 137: „...ceea ce e caracteristic, femeile poartă fără excepţie vechiul port românesc". Păcat că precizarea urmează după un şir de inexactităţi!

După cele văzute la scrânciob, de Paşti (Brad, în 1880), Ion Ionescu de la

Brad scrie următoarele: „Mai toate femeile române ortodoxe erau cu rochii, fuste şi polce, numai femeile române catolice erau în costumul naţional românesc” (cf. Const. C. Diculescu, *op. cit.*, p. 36).

[101] Versuri din pastelul *Paştele*. Portul cu ştergare era obişnuit şi la românce le din sud-vestul Transilvaniei (vezi Silvestru Moldovan, *Ţara noastră*, Sibiu, 1894, p. 302). Poetul a trăit în bună armonie cu locuitorii catolici din Mirceşti şi satele învecinate, care l-au iubit mult şi i-au păstrat cele mai frumoase amintiri. „Vasâlică Alisăndrii, minti multî”, cum îi ziceau în ţări străine (Mihai Lungu, 70 ani, din Mirceşti), era bun cu ei, lua parte la hora care se făcea în curtea conacului, duminică şi în ziua de *bolci (bulci, bâlci*, „hram”; vezi P. F. R[afaelli], *Bulciurile noastre*, în

„Viaţa”, VIII, 1922, nr. 8, 1 aug., p. 117–118), cum mărturiseşte Mihai Iacob Trifaş (80 ani, din Barticeşti): „Iera bun, bun o fos conu Alisăndrii. Ni chiama la hora-n ograda dumisali şî ni prăvé. Că la noi iera şi sân şi az *bolciuri* (rostit *bolŝuri*, nu „borşuri”, cum s-a transcris din eroare, „îmbogăţind” astfel *Dicţionarul Academiei* cu un apelativ inexistent: *borş* „dans ţărănesc”, n.n.). Merźem la bisăricã şi pi urmî źucam (I.-A. Candrea, Ov. Densusianu, Th. D. Sperantia, *op. cit.*, p. 473, 478–479; textele au fost reproduse şi în *Amintiri în popor despre Vasile Alecsandri*, în „Vieaţa nouă”, IV, 1908, nr. 1, 15 febr., p. 18–19). Ţăranii vorbeau desigur siflant, dar culegătorul nu a ţinut seama de acest fapt.

Ca dovadă a dragostei ce le-a purtat-o, poetul a dispus prin testament ca soţia să se îngrijească de construirea unei

şcoli încăpătoare, pe care „să o îmbunătăţească, încurajând dezvoltarea învăţăturilor folositoare”. În 1896, Paulina V. Alecsandri dăruieşte primăriei casa pe care a construit-o în piaţa de lângă curte, cu tot terenul dimprejur, „pentru a servi de şcoală copiilor de ambe sexe din Mirceşti şi din cătunele Iugani şi Teţcani” (vezi C. Lungulescu. *Şcoala primară „V. Alecsandri” Mirceşti*, în „Adevărul literar şi artistic”, IV, 1923, nr. 142, 12 aug., p. 7). Din cele trei sate, Mirceşti are populaţie catolică şi ortodoxă, iar Iugani şi Teţcani au numai populaţie catolică.

[102] Aceeaşi constatare, cu privire la fondul românesc al artei lor, o face şi Coriolan Petranu, *Influence de l’art populaire des roumains sur les autres peuples de Roumanie et sur les peuples voisins*, în „Revue de Transylvanie”, II,

1936, nr. 3, mart., p. 320.

[103] Reproducem textul din „Abrégé du Bulletin de la Societé Hongroise de Géographie” (Budapest), XVI, 1888, nr. 1–2, p. 2: *«Au premier abord, ils paraissent être roumains. Non seulement leurs vêtements, mais aussi leurs traits portent l’empreinte roumaine»*. Acelaşi autor aminteşte şi de primarul ceangău de la Deja, care îi povestea „cu foc” despre faptele sale de la Plevna.

[104] Din multele mărturii despre hărnicia lor, reţinem pe cea a prof. Ion Simionescu, fost preşedinte al Academiei Române: „Destoinici gospodari şi agricultori, ciangăii trăiesc în bună înţelegere cu românii, din partea cărora niciodată nu au suferit nimic ce ar aduce aminte de soarta românilor din secuime” *(Ţara noastră*, ed. II, Bucu-

reşti, 1938, p. 289). Astăzi sunt destoinici muncitori constructori, foarte căutaţi pe şantierele patriei, unde lucrează în echipe formate numai din ei. „Suntem folosiţi în locurile cele mai grele de muncă, dar avem şi încadrarea cea mai mare şi câştigăm cel mai bine dintre toţi”, ne declara recent un muncitor calificat pe şantierele de construcţii industriale din Transilvania, de loc din Pildeşti (jud. Neamţ), unde îşi are familia cu zece copii. Mulţi ne-au mărturisit în diferite ocazii: „Oricât de mult am câştiga în Ardeal şi oricât de bine ar fi, nu ne simţim ca la noi acasă, fiindcă aici nu avem limba română în biserică şi nu-i ca la noi”.

[105] Toponimul se pronunţă şi astăzi *Casin* în graiul populaţiei româneşti locale. „Valea Casinului cuprinde cinci localităţi: Plăieşii de Jos, Plăieşii de

Sus, Imper, Iacobeni şi Casinul Nou” (Nicolae Dunăre, *Raporturi interetnice în Valea Casinului*, în „Almanahul Muzeului din Cristuru Secuiesc”, 1971, p. 370).

[106] Manuscrisul provine din biblioteca Sturdza (Miclăuşeni) şi se păstrează la Roman. Forma *trânzi* este atestată şi în *Apostolul de la Braşov* (copie moldoveană din sec. XVII, cu „o vădită influenţă catolică”): „Iar tatăl lui Poplie dzăcea de lăngoare şi bolia de *trăndzi* de apă” (vezi Valeria Căliman, *Instituţii şi realităţi medievale româneşti atestate în lexicul Apostolului de la Braşov*, în „Cumidava”, III, 1969, p. 408).

[107] La acestea adăugăm:

1) Copistul B al cronicii lui Neculce, în scriere siflantă, care „n-a putut să fie decât un ceangău a cărui limbă mater-

nă era română” (vezi Liviu Onu, *Critica textelor şi editarea literaturii române vechi*, Bucureşti, 1973, p. 351–356; cu bibliografie pentru rostirea siflantă).

2) în matricolele parohiei catolice Hălăuceşti, care încep de la 1780 (vezi nota 90), misionarii înregistrau de multe ori numele enoriaşilor după pronunţarea lor. Astfel: *Cupkilas* în loc de *Copilaş* şi *Bisoc* (scris de misionarii italieni) sau *Biszok* (scris de cei maghiari) în loc de *Bişoc* (vezi *Cronica parohiei Barticeşti*, I, p. 8–9). În *status animarum* al filialei Barticeşti, din 1786, este înregistrat *Zittar* (în loc de *Jitaru)* Ioan cu soţia sa Ana *(ibidem*, p. 92).

[108] Termenul de înrudire *ler* este cunoscut de noi, ca şi de autor, din copilărie. Singura atestare scrisă, necunoscută dialectologilor, se află la Preot Ath. Vasilescu, *Monografia mănăstirei şi*

comunei Dolješti din judeţul Roman, [Roman, 1930], într-un text, redat mai puţin autentic, în care se persiflează felul de a vorbi al românilor catolici (cu tot confesionalismul său ieşit din comun, uneori foloseşte şi autorul acest termen) din satele ce aparţin acestei comune (Buhonca, Buruieneşti şi Rotunda): „Seara. Mai mulţi săteni sunt adunaţi în mijlocul şoselei la sfat. Trece o femeie şi în loc de bună seara le zice: — Mai sâdeţi la sfat? Unul din ei răspunde: — Mai ceala sî noi (mai stăm şi noi). Începe discuţia între ei: — Măi Iozã! M-am întâlnit cu ler-tu sî o zis cî sî dusi la bolci la Suboani (ler-tu = cumnat; Suboani – Săbăoani).” Textul, glosat de autor în paranteze, continuă cu repetarea ironică a lui *ceala*, care în acest grai ţine de multe ori locul verbelor (p. 195–196). Reţinem o expresie: *ci fel gi* (ce fel de, „cum adică”) şi două

cuvinte mai rare: *cintru* „jumătate”, *pruzesti* „glumeşti”. Rectificări: *ler-tu* „cumnatu-tău”; *Sâboani*, cu două silabe, nu „Suboani”.

[109] În cadrul anchetelor pentru ALR, Sever Pop nu a cercetat graiul românesc din niciun sat catolic din Moldova. Explicaţia o aflăm, indirect, din introducerea la *Micul atlas lingvistic român*, partea I, vol. I, Cluj, 1938: „Alegerea comunelor pentru fiecare judeţ am făcut-o după o consfătuire cu autorităţile administrative şi şcolare din capitala fiecărui judeţ. Am evitat, în general, comunele întemeiate în secolul trecut, cu populaţie venită din împrejurimi sau din regiuni îndepărtate” (p.11). Citatul reprodus de Mărtinaş se referă la ceangăii bilingvi, cei de limbă română fiind consideraţi români, spre deosebire de autorul dicţionarului recen-

zat: „Wichmanns recunoaşte că multe sate de ciangăi au fost românizate, dar nouă ni se pare că el greşeşte când afirmă că «nur der ungarische Name des Dorfes, die katolische Konfession, die Frauentracht und die Benennung «Ungur» zeugten noch von ihren früheren Csángótum» (p. VII)”, pentru că „într-adevăr, numele de origine ungurească al unui sat, costumul femeilor şi denumirea de ungur nu implică în mod necesar originea ungurească a unui sat astăzi românesc. Costumul femeilor, din regiune, nu are nimic unguresc; el prezintă, din contra, aproape toate caracterele costumului românesc din regiunile muntoase ale Moldovei... Denumirea de *ungur, ungurean* era în tradiţia românilor din Moldova pentru a desemna pe românii veniţi din Transilvania” (p. 175–176). În ceea ce priveşte religia catolică, Sever Pop se gândeşte

la „o rămăşiţă întârziată a acestei confesiuni, reprezentată altădată prin episcopia cumanilor”, amintind şi scrisoarea papei Grigore IX din 1234 (p. 176).

[110] Cf. Emil Petrovici, *Folclor de la moţii din Scărişoara*, în „Anuarul Arhivei de Folclor”, V, 1939, p. 120: „Folclor moţesc şi grai adevărat moţesc poate fi cules numai din gura femeilor”.

[111] Autorul nu a întreprins o cercetare folclorică propriu-zisă, de aceea afirmaţia sa trebuie privită cu oarecare rezervă. În realitate, folclorul românesc din aceste sate e destul de bogat, dar nimeni nu s-a ocupat de culegerea lui. Câteva indicaţii bibliografice: strigături de la nuntă, mai puţin autentice, la Ath. Vasilescu, *op. cit.*, p. 152; două balade *(Moşneagul* şi *Toma Alimoş)*, culese din Teţcani (jud. Neamţ) de M. V.

Hordilă, în „Satul”, VIII, 1938, nr. 92–93, iul.–aug., p. 29, şi nr. 96, nov., p. 18; un text la caloian şi o colindă, culese de Emil Apostol din Pildeşti (jud. Neamţ), şi o scrisoare în versuri din Tămăşeni, în *Folclor din Moldova*, I, [Bucureşti], 1969, p. 243, 330, 513. Texte folclorice cuprinde şi *Cronica parohiei Barticeşti*, VII.

[112] Vezi şi Grigore Rusu, *Structura fonologică a graiurilor dacoromâne*, Bucureşti, 1983, p. 126.

[113] Din trecutul nu prea îndepărtat, noi cunoaştem şi un alt aspect: tinerii satirizau pe cei plecaţi din sat, care la înapoiere vorbeau „modificat”, adică nu mai vorbeau graiul de acasă. Astfel a păţit-o un ucenic cizmar din Sagna (Ńihai a’ lu’ Vasile a’ lu’ Buium, căzut pe front în ultimul război), care s-a în-

tors de la ucenicie îmbrăcat în straie nemţeşti, cu ceas de buzunar şi cu pronunţarea literară: *zece*. — Cât e *ceasul?* întreba unul când acesta apărea între flăcăi. — *Zece şi zece*, răspundea altul în hazul tuturor şi în ciuda celui care era înţepat.

[114] Cf. Grigore Rusu, *op. cit.*

[115] O constatare asemănătoare la copiii din satele cu rostire siflantă din Oltenia: „Şcoala luptă fără efect împotriva pronunţării alterate a lui ş, j. Copiii, odată plecaţi de la şcoală, vorbesc cu s şi z" (Mihail C. Gregorian, *Graiul din Oltenia nord-vestică şi Bănatul răsăritean* (II) în „Limba şi literatură", XXIV, 1970, p. 197).

[116] Elisabeta Ghercă, originară din Iugani, călugăriţă la Notre Dame de Si-

on din Paris, unde trăieşte de foarte mult timp, rosteşte la fel: *saque zour, c'est à ĝire, zamais de la vie*, spre hazul ascultătorilor, care se amuză copios pe seama acestui *baragouin franco-roumain* (după însemnările lui D. Mărtinaş).

[117] „Şoferul Mihai Dămătăr [din Butea, n.n.], care la serviciu rosteşte corect cuvintele, când se află acasă îi vine mai uşor a spune: somer, someză, viraz, rodaz, angazat, ĝepozit ĝi maĉeriale, sanĉier, surub, masînă, colecĉivă, orĝin, ĝirecţie, săĝinţă, la Cluz, la Ĉimisoara, la Ies" (D. Mărtinas *Caietul XVI*, p. 231). V A

[118] Localitatea Orieşti nu există, se vede că a fost înregistrată eronat în loc de Orzeşti, menţionată de Gregorian.

[119] Vezi Mihail C. Gregorian, *op. cit.*, p. 197–198; idem, *Folclor din Oltenia şi Muntenia*, I, [Bucureşti], 1967, *passim* (texte siflante).

[120] Vezi idem, *Graiul din nord-vestul Olteniei*, Bucureşti, 1971, p. 94–96. Cf. şi Radu Sp. Popescu, *Graiul gorjenilor de lângă munte*, Craiova, 1980, p. 52–53, unde fenomenul este numit *zetacism*.

[121] Fonetismul *cireasă, cirese* este foarte frecvent în Transilvania şi cu sensul propriu (vezi *NALR pe regiuni. Transilvania*, chestiunea 1169; manuscris la Institutul de Lingvistică din Cluj-Napoca).

[122] Vezi o bibliografie a cercetărilor cu privire la fonetica şi morfologia limbii din *Codex Cumanicus* (1942–1962),

la Vladimir Drimba, S*yntaxe comane*, Bucureşti-Leiden, 1973, p. 3, nota 1; texte din *Codex Cumanicus*, *ibidem*, p. 189–329. O listă de cuvinte extrase din acest codice, la Alexandru Philippide, *Originea românilor*, II, Iaşi, 1928, p. 354–357.

[123] Vezi textul şi la G. Popa-Lisseanu, *Izvoarele istoriei românilor*, I, Bucureşti, 1934, p. 62–63.

[124] Ceangăii au fost colonizaţi în Banat începând cu anul 1880 (vezi nota 70).

[125] Cf. şi versiunea română *Întrepătrunderea sistemelor lingvistice*, în „Studii de slavistică”, I, 1969, p. 75.

[126] Fenomenul este cunoscut şi în limba rusă sub denumirea *cokanje*.

[127] Mulţi autori susţin originea nemaghiară a ceangăilor, în schimb toţi îi revendică pentru naţiunea maghiară.

[128] Cf. şi expresia *a înconjura mătăniile* „a recita rozariul”.

[129] Odinioară, dascălii catolici din Moldova luau şi ei „iertăciunile” la înmormântări. Acest obicei de origine transilvăneană a fost oprit de superiorii bisericeşti, împreună cu alte practici la morţi considerate păgâne. „Iertăciunea” la morţi a fost înlăturată cu greu, după cum rezultă din dispoziţia foarte aspră a episcopului Camilli, dată cu ocazia vizitaţiei canonice la Răchiteni (12–14 iulie 1912): „Rămâne cu totul oprită iertăciunea atât în biserică, cât şi afară de biserică; dacă dascălul va călca poronca aceasta, rămâne suspendat: întâ-

ia oară pe trei luni, a doua oară pe şase luni, a treia oară pentru totdeauna” (Arhiva Episcopiei Catolice din Iaşi, dosar XIII, vol. 14, f. 42). Cf. şi dispoziţia sa nr. 9: „Sfătuim şi stăruitor îndemnăm... ca toţi şi din toate puterile să se străduiască de a dezrădăcina din mijlocul poporului creştin obiceiurile păgâne, care se mai practică încă şi acum, mai cu seamă la prohodirea şi înmormântarea reposaţilor” (Nicolae Iosif Camilli, *Actele pastorale*... I, Iaşi, 1913, p. 72–73. „Iertăciunea” la nunţi, de alt gen, se practică însă şi astăzi.

[130] În manuscrisul lui Antonio Mauro (1797) este atestat şi un termen transilvănean înrudit, *comîndare* „masă care se face în amintirea unui mort”, la care pe atunci participa şi preotul, nu numai dascălul, ca astăzi (vezi Carlo Tagliavini, *op. cit.*, p. 100); cu timpul,

comîndare a fost înlocuit cu sinonimul *praznic*.

[131] Există şi numele de botez *Inger*, cu diminutivul *Ingerel* (fonetismul *inger, ingerel* e frecvent în unele regiuni din Transilvania; Sextil Puşcariu explică prefacerea lui *în- (îm-)* iniţial în *in- (im-)*, ca „al doilea caz de influenţă a poziţiei moale asupra vocalei din silaba precedentă, în epoca străromână, fără însă ca acest fenomen să se fi generalizat vreodată sau să fi devenit colectiv” (vezi *Pe marginea cărţilor*, în „Dacoromania”, V, 1927–1928, p. 779). Cf. *Anghel* (neutilizat la catolicii din Moldova) şi it. *Angelo*, după care credem că a fost dat de către misionarii italieni.

[132] Peste această formulă slavă de mulţumire s-a suprapus mai târziu

traducerea ungurească *istanfidăsa (< Isten fizesse* „Dumnezeu să răsplătească”) (după însemnările lui D. Mărtinaş).

[133] Despre Andrei Lupu vezi şi nota 62.

[134] La Tămăşeni (jud. Neamţ), unul din cele mai vechi sate catolice din Moldova, rămas pustiu la sfârşitul sec. XVII (Vito Piluzio preciza în 1682 că aici „homini non sono”) şi repopulat după 1744, printre numele de familie din perioada 1804–1919 întâlnim şi următoarele: Pârţac, Mare, Păuleţ, Căliman, Cimpoieş, Ştef, Andrieş, Scripcar, Petrişor, Petre, Constantin, Olaru, Antoci, Antohi, Burcă, Dabija, Leahu, Busuioc, Puţan, Buzău, Munteanu, Moraru, Cozma, Gherguţ, Prăjescu, Vătămănel, Antonică, Pascaru, Petruţ etc. (Iosif Gabor, *Tămăşeni. File din tre-*

cut, p. 103–107).

La Gherăeşti, matricolele parohiale din 1800 cuprind 27 de nume de familie româneşti din 40 (Pr. Ioan Mărtinaş, *Gherăeşti, sat de frunte din ţinutul Romanului*, p. 51).

La Faraoani (jud. Bacău), C. Lozincă indică următoarele nume: *Pătraşcu, Novac, Matei, Panţiru, Buteanu, Cojocaru, Pescaru, Bejan, Vaida, Corbu, Roşaţă, Bălan, Jitaru, Cobzaru, Ciuraru, Demşa, Plop, Maior, Munteanu* (vezi „Revista istorică", XXI, 1935, p. 403). Autorul a primit o scrisoare de la N. Iorga (august 1931), în care savantul istoric preciza: „numele româneşti sunt hotărâtoare" (vezi *Românii din satele catolice*, în „Poporul românesc", V, 1936, p. 52). La Săbăoani, cele mai multe familii se numesc *Cobzaru, Ciobanu* şi *Robu*. Despre porecle, vezi nota 97.

[135] Vezi *NALR pe regiuni. Transilvania*, chestiunea 630 (ms.).

[136] Faptul a fost semnalat mai întâi de P. [Bonaventura] Morariu, *Istoricul satului şi parohiei Haiduceşti*, în „Almanahul... «Viaţa», 1925, p. 64. Pentru atestarea în alte regiuni, vezi ALR II/I, h. 129 şi ALRM II/I h. 211.

[137] „În graiul ceangău din Moldova se află sute şi sute de cuvinte de origine românească" (Gyula Márton, *Câteva aspecte ale influenţei limbii române în lexicul graiului ceangău din Moldova*, în „Studii şi cercetări lingvistice", VI, 1955, nr. 3–4, iul.–dec., p. 332).

[138] Texte culese de Dumitru Mărtinaş din Butea, Mirceşti şi Gherăeşti, fără indicarea informatorilor. Graiul siflant fiind vorbit de el în copilărie

(ca şi de noi), nu poate fi niciun dubiu asupra autenticităţii lor.

[139] Texte culese de noi (cele mai multe de la mama, Ruja Ungureanu, în memoria căreia le-am adaus aici).

[140] Despre colindatul copiilor în ziua de Paşti, vezi F.L., *Paştile şi copiii*, în „Albina”, IV, 1924, nr. 86–87, 28 apr., p. 4. Obiceiul există şi la românii din Transilvania (vezi Teodor Chindea, *Obiceiuri de Paşti în Ciuc*, în „Gazeta Ciucului”, I, 1929, nr. 4, 31 mart., p. 1–2, şi Toma Mărăscu, *Folclor adunat din Batăr-Bihor*, [Tinca, 1938], p. 7.

[141] Obiceiul este şi în Maramureş (vezi Pr. Ioan Bizău, *Moaşe şi nepoate la Ieud*, în „Îndrumător bisericesc”, Cluj-Napoca, 1982, p. 222–225).

[142] *Motovilă* „automobil”, termen dialectal necunoscut dicţionarelor.

[143] Comunităţile Ordinului al III-lea (terţiarii franciscani) au început să se constituie în unele parohii pe la sfârşitul sec. XIX şi au avut o activitate cu un deosebit caracter social. După 1918, superiorul lor a fost preotul Iosif Tălmăcel (1887–1979), scriitor popular, orator şi etnobotanist, care şi-a dedicat viaţa ridicării morale, culturale şi sociale a românilor catolici din Moldova.

[144] Acelaşi sistem se practica şi în satele năsăudene (vezi Ştefan Buzilă, *Monografia comunei Sâniosif sau Poiana*, Bistriţa, 1910, p. 295).

[145] Notăm şi câteva expresii din acelaşi sat: *un’ se află?* – nici vorbă, nici pomeneală; *fură acu* – se zice de-

spre o persoană iute; *totofuga* – repede: *hai totofuga; a bate ciga* – a pierde vremea; *a umbla fleaura* – a umbla fără rost; *a da de bîca* – a o păţi; *a pune-n cui sub laiţă* – se zice când pui ceva într-un loc şi pică jos; *gospodar cu tinda-n pod* – se zice despre unul sărac şi fudul; *a trăi din chicuşuri* – a trăi din ce-ţi pică, din ciubucuri; *treabă rătundă* – lucru clar; *de-a beştea-n cap* – peste cap; *a zace pe coaste* – a fi bolnav imobilizat la pat; *a lua ciuru* – se zice despre o peţitoare când nu-i reuşeşte misiunea (în caz pozitiv, *ia şervetu); poţi să dai un galbân* – (despre ceva ce nu se găseşte) poţi să dai oricât; *a trage clopotu* – a duce vorba de colo-colo; *pin trasu clopotului* – (dimineaţa) cam cu un ceas înainte de a se lumina, (seara) după ce înserează (la catolici se trage de trei ori pe zi: dimineaţa, la amiazi şi seara, când se spune rugăciunea *Înge-*

rul Domnului; de aici, expresia *a trage de Îngeru Domnului: m-am sculat când trăgea de Îngeru Domnului); a trage una, a trage două, a trage al treilea* sau *de intrat* – a atrage atenţia asupra oficierii liturghiei la intervale de aproximativ o jumătate de oră: prima oară cu clopotul mare, a doua cu cel mijlociu şi a treia cu toate clopotele (obiceiul bătrânesc de preavizare se păstrează şi astăzi la sate, deşi ceasul nu mai constituie o problemă ca în trecut); *a mânca frumuşel* – a mânca mămăliga cu udătură mai puţină; *a mânca porcos* – a mânca udătură multă; *chita lui!* – bucuria lui; *a umbla cu opinci de fier* – a umbla mult şi bine; *a purta înainte* – (la brâu şi la sârbă, care se dansează în semicerc) a conduce jocul; *ca de pe carte* – ca şi cum ai citi: *li spune ca de pe carte; a vorbi de pe ceea lume* – a vorbi ca un nebun, a fi nebun; *în lumea amară* – în

toată lumea: *am să mă duc în lumea amară, să nu vă mai văd; tăte cele* – toate: *mă dor tăte cele;* de toate, orice: *mănâncă tăte cele; lucru cel rău* – dracul; *cruce de aur* – se spune când te-ai „scăpat” să pomeneşti pe dracul; *poţi turna mămăliga* – (despre ogradă, şopron etc.) e foarte curat; *mănâncă titiunu cu mămăligă* – fumează foarte mult; *să-i tai faţa c-un fir de păr* – se spune despre o fată foarte frumoasă; *ca la Paşti* – se spune atunci când mănânci bine: *am mâncat ca la Paşti; a intra într-o poznă* – face un lucru necugetat, care ar fi o nenorocire; *a înota ca toporu la fund* – a nu şti înota; *să-ţi tai poalele şi să fugi* – se spune despre o fată care e gata să se mărite cu un flăcău vicios, cu un „fulău”; *cât ai stuchi* – repede; *cu spiritus* – iute, vioi; *a lua chiper de porc* – (despre copii) a lua în cârcă: *tătucă, ia-mă chiper de porc* (odi-

nioară umblau prin sate negustori ambulanţi care dădeau piper în schimbul părului de porc; ei îşi strigau marfa: „*Chiper pe păr de porc!* sau, prescurtat: „Chiper de porc!”; expresia s-a format de la strigătul lor şi de la faptul că-şi purtau marfa în spinare); *când s-a-ntoarce Siretele napoi* – niciodată (pentru alte expresii onomastice, vezi V. M. Ungureanu, *Antroponime în expresii şi proverbe*, în „Studii de onomastică”, Cluj-Napoca, II, 1981, p. 209–210).

Sat cu populaţie mixtă, am observat aici o predilecţie diferită faţă de doi termeni agrari: ortodocşii („moldovenii”) merg *în ţarnă*, iar catolicii (de ceangăi nu ştie nimeni) merg *la câmp* (în schimb au şi ei *gardul ţărnii).*

În vorbire se folosesc deseori expresii introductive: *vorba ceea, vorbei celuia, cum o zis ceala* şi, mai ales, *faci ca ceala*, fără a urma completarea cu o zi-

cală sau un proverb.

Chemările între egali şi între cei mai în etate către cei mai tineri se fac astfel: — *Măi, n-auzi* şi *fa, n-auzi* (fa nu are sens peiorativ).

Forme deosebite de salut nu sunt. Ca şi în Maramureş şi, mai înainte, în Banat (vezi Virgil Birou, *Năzuinţe şi realizări*, Timişoara, 1941, p. 1), se foloseşte salutul catolic: *Lăudat să fie Isus* (cu răspunsul: *În veci* sau *În vecii vecilor!)*, dar mai mult faţă de oamenii bisericii (preot, dascăl, clopotar, fecior de biserică). În multe sate era frecvent şi între consăteni, mai ales între terţiarii franciscani (şi pentru că vorba şi cu fapta nu se potrivesc totdeauna, a ieşit zicala ironică: *Lăudat să fie Isus şi sumanu s-o dus!*, cu referire la unul care l-a salutat pe altul după datină, iar apoi i-a furat sumanul din căruţă). De obicei oamenii nu se salută ceremonios, ci îşi grăiesc

în mod familiar: — *Staţi de vorbă?* — *Stăm de vorbă;* — *Staţi la soare?* — *Stăm la soare;* — *Vii de la câmp?* — *Viu de la câmp*. Când unul e cu încărcatul: — *Aduceţi oleacă?* — *Aducem oleacă*. Întrebările ţin seama de situaţiile în care se află cei cărora li se grăieşte, iar răspunsurile repetă afirmativ întrebările. Regula are şi excepţii: — *Ce mai faceţi?* — *Iaca cu treaba*... Sistemul este practicat şi în Transilvania. În Săcădete (jud. Sibiu): „Nimeni nu trece pe lângă om să nu zică ceva: — *Ce mai faci?* — *Stau aici!* — *Mai poţi?* —*Mai!* — *Veniţi?* — *Venim!* etc.” (Octavian Prie, *Un sat românesc din Ardeal în vechile sale întocmiri şi obiceiuri*, Cluj, 1933, p. 57–58; vezi şi V. V. Haneş, *Din Ţara Oltului*, Bucureşti, 1921, p. 26). Despre salutul „întrebare-răspuns”, vezi Marica Pietreanu, *Salutul în limba română. Studiu sociolingvistic*, Bucureşti, 1984,

p. 125–132.

Menţionăm şi câteva fonetisme transilvănene: *chimesă (cu pui, cu bezărău* „cu încreţitură la gât”, *cu cercuri, cu pliuri* etc.), *părău* (vezi ALR II/III s.n., h. 822), *hărăni* (cf. S. FI. Marian, *Înmormântarea la români*, Bucuresci, 1892, p. 321: „Mulţi oameni ai înghiţit / Şi tot nu te-ai hărănit”), *ucig* (vezi ALR I/II, h. 291), *tung*.

[146] Texte inedite, după *Cronica parohiei Barticeşti*, I, p. 13–18, reproduse din matricola parohiei Hălăuceşti (vol. I, 1780). Autorul versiunii româneşti este Antonio Maria Mauro, prefectul misiunii şi vicar general al episcopului Dominic Karwosiecki, care a scris şi manualul de conversaţie italo-română *(Diverse materie în lingua moldava)*. Textele au fost difuzate cu circulara episcopală din 24 noiembrie 1777, trimisă

tuturor misionarilor din Moldova, în care se dispune: 1) preoţii să nu omită să facă „parvas adhortationes” (scurte predici); 2) să recite împreună cu tot poporul rugăciunile prescrise pentru Moldova de papa Clement XIV; 3) să transcrie aceste rugăciuni într-unul din registrele parohiale. Circulara şi textele confirmă necesitatea limbii române în viaţa spirituală a catolicilor din Moldova, limbă folosită de ei *ab antiquo*. Amintirea acestor „ocinase” s-a păstrat vie în popor, bătrânii spunând până de curând „*fapta* (nu *actul*, termenul mai nou) *de căinţă”* şi „ne iartă noua greşelile noastre, precum şi noi iertăm *a* greşiţilor noştri”.

[147] Vezi Radu Rosetti, *op. cit.*, p. 247–248 (Al. Philippide, *op. cit.*, p. 214–215, afirmă eronat că pronunţarea siflantă a fost relevată mai întâi de Radu

Rosetti). Aceeaşi rostire o redă şi Otilia Cazimir (vezi *În palatele lui Moş Ghercă*, în *Scrieri în proză*, I, [Iaşi], 1971, p. 25).

[148] Ovid Densusianu, *Graiul din Ţara Haţegului*, Bucureşti, 1915.

[149] Reproducem mărturia unui fost elev despre activitatea sa la catedră: „Opera sa perenă: munca de profesor, de pedagog excepţional, contribuţia sa hotărâtoare la cristalizarea personalităţii a mii de intelectuali cu un profil spiritual foarte diferit. Ni le atestă mărturiile mişcătoare ale foştilor săi elevi: profesor universitar dr. Ioan Ciobanu, biolog şi geograf; dr. Ovidiu Papadima, istoric al literaturii române; dr. Emil Cernea, jurist, profesor universitar; eseistul Septimiu Bucur şi încă mulţi alţii, care îl numesc deopotrivă părinte sufletesc, exemplu de urmat în viaţă,

pedagog care le-a deschis orizonturi noi.

Şi pentru mine, profesorul Mărtinaş întruchipa toate aceste calităţi dar şi ceva în plus. În anii mei de licean, anii 30, adolescentul care eram pe atunci m-am găsit confruntat cu pecingenea fascismului xenofob, care începea să pătrundă şi între zidurile şcolii. Orele profesorului Mărtinaş reprezentau o adevărată oază, un refugiu, lecţiile sale erau o pledoarie pentru toleranţa naţională şi umanism. (...)

Dumitru Mărtinaş a fost un pedagog modern, un animator competent al primelor elanuri ale elevilor săi, adolescenţii. Cine ar putea uita inegalabilele sale ore de limbă şi literatură română, psihologie, sociologie, filosofie, orele sale de dirigenţie, palpitante şi insolite. Cine ar putea uita vocea caldă a profe-

sorului, memorabilele sale «paranteze», tot atâtea invitaţii la meditaţie asupra frumosului, omenescului, dar şi asupra nedreptăţii sociale; îndemnul său continuu de a ne exprima părerea liber, chiar cu riscul de a-l contrazice; insistenţa sa să ne conducem un jurnal personal, pentru o mai bună autocunoaştere, sfatul său imperativ de a ne cizela stilul, căci de la Buffon încoace ştim că «stilul este omul»; repetata invocare a aforismului lui Horaţiu «carpe diem», chemarea pătimaşă pentru a folosi util şi frumos orele, zilele unicei, irepetabilei noastre vieţi; pledoaria sa pentru modestie, onestitate şi adevăr. (...)

Ceea ce veştejea, stigmatiza profesorul Mărtinaş era «absenţa curiozităţii intelectuale şi suficienţa simplistă, care dă naştere mediocrităţii pretenţioase», ceea ce proslăvea era patriotismul adevă-

rat, dăruirea pasionată pentru propriul popor şi respectul pentru toţi fiii patriei comune. «Viaţa noastră se realizează pe măsura în care ea înseamnă un sacrificiu pentru binele public... Acolo unde nu se găseşte îndeplinirea datoriei, nu există nici iubire de patrie» – scria Mărtinaş în 1929. Aceleaşi idei îşi găsesc ecou şi în mesajul său din 1974, adresat promoţiei noastre, căreia i-a fost diriginte. El îşi exprima neclintita credinţă în viitorul patriei, «într-o lume mai dreaptă şi mai bună, convingerea noastră veche că bunătatea şi frumuseţea, adevărul şi justiţia rămân neclintite deasupra zbuciumului omenesc, precum cerul înstelat deasupra furtunilor». Era acelaşi crez al iluministului umanist dintotdeauna care a fost şi a rămas" (Prof. Dr. Doc. J. Spielmann, *Un pedagog – Dumitru Mărtinaş*, în „Vatra", XI, 1981, nr. 7, 20 iul., p. 14).

[150] I. Nistor, *Emigrările de peste munţi*, Bucureşti, 1915.

[151] *Zenobie Pâclişanu* (1886–1957), istoric, specialist în problemele Transilvaniei; membru corespondent al Academiei Române.

[152] Text stabilit de noi după *Caietul XI*, p, 125–148. La p. 133 se află următoarea strofă, notată în 5 I 1963:

O, mon âme, ayons bon éspoir:
Dieu sans doute a marqué notre heure,
Jamais l'éternite ne leurre.
Un beau jour amène un beau soir…

IV.2. Postfaţă

Pe la începutul anului 1981, Victor Niţă, redactor la revista „Flacăra”, mi-a cerut părerea asupra unui manuscris voluminos ce fusese depus de mai multă vreme la redacţie de o persoană în vârstă, autorul, care nu mai dăduse apoi niciun semn de viaţă. Victor Niţă citise manuscrisul şi dorea să-şi confrunte părerea, favorabilă, cu a altora. A mea, bunăoară. Aşa am ajuns să citesc lucrarea lui Dumitru Mărtinaş, intitulată *Contribuţii la problema originii româneşti a ceangăilor din Moldova*. Nu mai auzisem de numele autorului, iar asupra subiectului aveam şi eu părerea, îndeobşte răspândită, precum că ceangăii ar fi nişte secui stabiliţi în Moldova, pentru care stă mărturie con-

fesiunea lor catolică. Atât şi nimic mai mult. Teza lui Dumitru Mărtinaş, enunţată chiar în titlu („originea *românească* a ceangăilor"), m-a surprins şi n-am întârziat să mă apuc de citit. Lectura a fost de-a dreptul pasionantă. Mai mult însă decât teza propriu-zisă, cu argumentele ei şi cu respingerile aduse celorlalte teze, alte probleme se ridicau pentru mine, cititor în manuscris al lucrării. În principal întrebarea dacă autorul mai trăieşte. Căci simţeam bine că mă aflu dinaintea a ceea ce se cheamă „opera vieţii" unui om, operă în care autorul îşi pusese cele mai curate nădejdi, închinându-i ani şi ani de trudă, căutări, îndoieli, bucurii, izbânzi şi iar îndoieli. Mai presus de toate mi-era uşor să-mi închipui amărăciunea cu care aşteptase în zadar un răspuns favorabil de la cei în drept să hotărască publicarea lucrării sale, im-

portantă pentru problema ridicată şi interesantă prin soluţia propusă şi pentru argumentele dezvoltate. Nu m-am putut împiedica să n-o raportez la nenumărate teze de doctorat, inclusiv a subsemnatului, comparaţie din care manuscrisul profesorului Dumitru Mărtinaş ieşea în net avantaj, ceea ce îmi dădea şi un neînţeles sentiment de vinovăţie. Cu speranţa, firavă, că autorul mai e în viaţă şi va apuca recunoaşterea, inerentă, fatală, a valorii pe care o reprezintă lucrarea sa, dornic să fac tot ce-mi va sta în puteri ca să răzbată la lumina tiparului adevărul lui Dumitru Mărtinaş, am publicat în „Flacăra”, prin luna februarie 1981, o notă pentru a fi luată aminte de profesorul mureşean, invitându-l la redacţia revistei printre ai cărei colaboratori mă număram.

În locul celui aşteptat a venit, aşa

cum mă temusem, vestea că profesorul Mărtinaş murise. Am primit mai multe scrisori, ale unor foşti elevi, toţi având cele mai frumoase cuvinte pentru omul şi profesorul Dumitru Mărtinaş, confirmând astfel impresia ce mi-o lăsase lectura manuscrisului cu privire la autor: un om cinstit şi erudit, un om de o conduită profesională fără reproş, un om drept, cu un desăvârşit simţ moral. Puţine lucrări ştiinţifice îngăduie cititorului să-i facă un portret autorului. Aceasta, a lui Mărtinaş, ridicându-se împotriva unor teze unanim acceptate, ridicându-se cu amărăciunea şi obida celui ce se vede neînţeles chiar de ai săi, demontând metodic, *sine ira et studio*, monumentul neadevărului, scornit adeseori din rea-credinţă mai mult decât din neştiinţă, repetându-şi adevărul cu o insistenţă ce mi-a adus aminte la un moment dat de obstinaţia vizionară

a unui Cato, dar şi argumentându-l pe îndelete, aproape fără a mai lăsa vreo şansă preopinenţilor, această lucrare mă apropiase cel mai mult de *omul* ce-o scrisese, o scrisese ca pe o destăinuire, deşi tăinuirea era a altora, în pofida unui adevăr care pentru autor se afla la lumina zilei, uşor de cunoscut de cine s-ar fi ostenit, înainte de orice, să-i întrebe pe ceangăii înşişi ce sunt. Autorul, *el însuşi ceangău*, se ştiuse dintotdeauna român, din moşi-strămoşi români, şi aflase de la alţii, târziu, că ei, catolicii din Moldova, nu sunt propriu-zis români, ci *ceangăi*. De aici va începe pentru Dumitru Mărtinaş drama celui care va umbla ani de zile să descopere adevărata sa identitate, spre a şi-o asuma în deplină cunoştinţă. Ceea ce pentru conaţionalii săi se rezolvă mai simplu, respectând tradiţia lor proprie a originii şi apartenenţei etnice româ-

neşti, fără să dea prea mare importanţă teoriilor savante şi uneori numai extravagante, pentru Dumitru Mărtinaş, filolog de formaţie, întrebarea a ajuns obsesia vieţii sale: e sau nu român? Iar dacă nu, atunci care este adevărata sa origine etnică?

Din această frământare s-a născut lucrarea de faţă. Bibliografia problemei e foarte mare, cuprinzând un număr impresionant de autori. Lor li se adaugă acum Dumitru Mărtinaş. Mă îndoiesc de la bun început că printre toţi aceşti autori, mai mult sau mai puţin savanţi, există vreunul mai interesat decât Dumitru Mărtinaş în aflarea adevărului curat cu privire la ceangăi. Există poate la unii autori un interes mai mare pentru o soluţie anumită sau alta a problemei, căci deja în tradiţia cercetării acestei chestiuni se află angajarea unor interese politice ce au mers până la re-

vendicări teritoriale, oricât ar părea de absurd acest fel de a te angaja într-o dispută ştiinţifică, deşi propriu-zis dispută nu a fost, ştiinţa istorică românească, de bună-credinţâ, însuşindu-şi teza originii maghiare a ceangăilor, ideea existenţei unui grup etnic maghiar în inima Moldovei nesuscitând nimănui la noi resentimente exclusiviste, naţionaliste ori chiar şovine. Căci dintotdeauna la noi în ţară fiecăruia i s-a recunoscut dreptul de a fi ceea ce este, ceea ce vrea să fie.

Din păcate, pentru mulţi autori care au cercetat problema ceangăilor moldoveni, afirmând apartenenţa etnică maghiară a acestora, chestiunea a avut un aspect mai mult politic, angajând, pasămite, interese mari, ale naţiunii maghiare!

Dumitru Mărtinaş este deasupra oricărei bănuieli de asemenea partizanat.

El scrie pentru a apăra un drept ce se află deasupra oricăror interese politice: dreptul moral de a-ţi cunoaşte şi asuma propria identitate. Nu ţine Dumitru Mărtinaş să facă pe placul nimănui afirmându-şi originea românească. Ci face astfel numai pe placul conştiinţei sale, angajată într-o febrilă căutare a adevărului. Şi-şi asumă în cele din urmă o identitate etnică românească numai în măsura în care o consideră conformă cu adevărul. Căci adevărul a fost interesul de care Dumitru Mărtinaş s-a simţit animat în cercetările sale.

Autorităţile româneşti primesc cu neîncredere manuscrisul înaintat de D. Mărtinaş mai multor foruri culturale şi politice. Autorul primeşte de peste tot răspunsuri negative sau amânări. Singurul răspuns de acceptare a publicării, venit din partea Academiei, soseşte la câteva zile după moartea lui

Mărtinaş, în primăvara anului 1979. Răspunsul înaltului for ştiinţific e determinat strict de considerente ştiinţifice, acceptarea spre publicare a lucrării fiind total străină de orice calcul politic. Dovadă, faptul că autorul, decedat, nedând curs celor necesare tiparului, lucrarea rămâne practic uitată.

Prin luna mai 1981, Victor Niţă mi-a cerut pentru „Flacăra” o prezentare a tezei lui Dumitru Mărtinaş. Am considerat că decât mine mult mai indicat, moraliceşte în primul rând, să scrie pentru prima oară în public despre această lucrare este inginerul Constantin Beloiu, prieten şi sfătuitor apropiat al autorului, pe care deseori îl însoţise ori înlocuise, cu lucrarea sub braţ, bătând pe la înalte porţi după înţelegere şi dreaptă preţuire. Cu Constantin Beloiu intrasem în legătură în urma scrisorilor primite. Aflasem astfel că dese-

ori Dumitru Mărtinaş îl luase drept arbitru, expunându-i faptele pe înţelesul unui nespecialist şi cerându-i să concluzioneze singur asupra lor prin numai exerciţiul logicii şi al bunului-simţ. Cunoştea deci bine lucrarea. Totuşi invitaţia mea l-a surprins, până la urmă în mod plăcut, şi astfel a apărut în „Flacăra" din 2 iulie 1981 articolul *Profesorul Drimitru Mărtinaş şi problema ceangăilor din Moldova*, în al cărui preambul, semnat de Victor Niţă, subsemnatul eram amintit cum că citisem lucrarea lui Dumitru Mărtinaş şi o consideram demnă de toată atenţia din partea forurilor ştiinţifice. Ceea ce s-a şi întâmplat apoi, mai repede decât nădăjduiam, primind din partea Academiei de Ştiinţe Sociale şi Politice invitaţia de a mă îngriji de apariţia acestei cărţi. Din capul locului am fost conştient că nu sunt persoana cea mai indicată

pentru asemenea întreprindere. Dar nu aveam cum să ţin cont de asemenea scrupule şi am acceptat. Mai târziu mi-am dat seama că-mi apreciasem greşit aplicaţiile de editor, în fapt nule. Foarte repede am ajuns într-un impas ce părea imposibil de depăşit: încercând, din curiozitate, să aflu mai multe lucruri asupra unor lucrări citate de autor, am constatat că trimiterile din manuscris nu erau complete. Lucrarea nu avea ultima formă, bună de tipar, pe care i-ar fi dat-o Dumitru Mărtinaş dacă trăia. Pentru mine era însă imposibil să merg până la capăt cu verificarea citatelor şi a trimiterilor, foarte multe la lucrări rare, într-o limbă necunoscută.

Întâmplarea, norocoasă, a făcut ca discuţia iniţiată de C. Beloiu în „Flacăra” să continue, prin două intervenţii, dintre care una semnată de V. M. Ungureanu, filolog clujean al cărui nume

mi-era bine cunoscut. Mi-am dat seama că e „în temă”, cunoscând bine problema ceangăilor. Cunoştea, aveam să aflu de la domnia-sa, şi lucrarea lui Mărtinaş. A acceptat cu bucurie să împartă cu mine răspunderea ediţiei, asumându-şi partea cea mai dificilă: verificarea citatelor şi a trimiterilor folosite de autor şi redactarea unor note care să completeze informaţia din textul propriu-zis al cărţii. În sârguinţa sa ieşită din comun, V. M. Ungureanu a luat legătura cu prof. Ioan Mărtinaş, fratele autorului, şi cu Institutul Teologic Romano-Catolic (Secţia română) din Iaşi, de unde a primit spre folosinţă mai multe caiete ale lui D. Mărtinaş, din care a extras unele pasaje incluse în capitolul de note. Subsemnatul m-am ocupat de restrângerea textului acuzat de cititorii manuscrisului pentru o serie de repetiţii şi insistenţe din

unele capitole. Nu s-a pus problema unei stilizări, textul fiind redactat într-un limbaj sigur, bine stăpânit, cu anumite trăsături individualizatoare de care ne-am îngrijit să rămână neapărat. Mici intervenţii, spre a da cursivitate textului în urma reducerilor operate, le-am făcut cu cea mai mare discreţie. Asemenea intervenţii asupra textului au fost făcute şi de V. M. Ungureanu, reclamate de definitivarea lucrării.

Pe scurt, în forma în care apare, cartea datorează mult, sub aspectele de mai sus, filologului V. M. Ungureanu, şi el ceangău, din Sagna (jud. Neamţ). Cu alte cuvinte, cititorul va găsi, în textul acestei cărţi şi în capitolul de note, punctul de vedere pe care îl exprimă *doi ceangăi* cu privire la originea şi apartenenţa etnică a ceangăilor. Acest punct de vedere reprezintă coincidenţa dintre tradiţia în care s-au născut şi au

crescut cei doi autori şi rezultatul la care au ajuns apoi prin îndelungate cercetări istorice şi lingvistice ce au confirmat, aşadar, tradiţia populară a originii lor româneşti.

* * *

Originea ceangăilor. Din cele înfăţişate de Dumitru Mărtinaş şi mai ales din mărturiile unor „anchetatori" maghiari cu privire la felul în care puţinii ceangăi bilingvi vorbesc ungureşte, pare un lucru sigur că această populaţie nu vorbeşte de multă vreme graiul unguresc, ceea ce i-a şi făcut pe cei mai mulţi dintre cercetătorii maghiari ai problemei să le caute ceangăilor o origine nemaghiară, mai pe gustul epocii, romantice, dar şi al unor interese politice, fiind originea cumană sau cabară, trimiţând, amândouă, la spaţiul asiatic din care proveneau şi cei mai îndepăr-

taţi strămoşi ugro-fini.

Astfel că, disociind încă de la început – cam artificial, e drept – între originea etnică şi apartenenţa etnică, pare că putem conchide, fără teamă de a ne înşela ori de a fi greşit înţeleşi, că ceangăii în mod sigur nu sunt de origine maghiară.

Ipoteza lui Mărtinaş, dincolo de orice argumente specifice, e de la bun început verosimilă, concordantă cu date istorice sigure, controlabile, şi mai simplă în ce priveşte construcţia de supoziţii avansate. Pe scurt, mai acceptabilă încă înainte de a face un examen critic complet al argumentelor pe care se bazează fiecare din ipotezele propuse. Oricine, familiarizat cât de cât cu istoria şi „problemele” Ardealului, ajunge să afle despre numărul mare de români atinşi într-un fel sau altul de procesul de maghiarizare, iniţiat şi susţinut cu

diverse mijloace, unele mai fățișe, altele mai ascunse, de autoritățile din Transilvania de odinioară.

Situația românilor maghiarizați ori secuizați nu e deloc ușor și simplu de judecat și de înțeles, ori de înfățișat măcar. Dincolo de exercitarea unor constrângeri propriu-zise, vizând „trecerea" la o nouă stare etnică, pentru cei mai mulți dintre ei pare chiar nepotrivită expresia „maghiarizat", căci în fapt a fost vorba nu de un statut etnic nou, ci de unul social-economic, superior, la care au aspirat, deci nu la o nouă naționalitate, cum s-ar putea înțelege. Aspirația, firească, la o stare social-economică superioară a avut, în timp, și în condițiile istorice de odinioară, drept consecință pentru mulți români integrarea fatală în sânul clasei dominante, preponderent maghiară. Că majoritatea acestora nu și-au dorit pro-

priu-zis o altă naţionalitate se vede şi din faptul că în mai toate familiile s-au păstrat tradiţia şi amintirea obârşiei româneşti.

Faţă de aceste cazuri numeroase, dar particulare, individuale, fenomenul ceangău ne pune dinaintea unui aspect de masă al aceluiaşi proces, în care secuizarea pare să fie consecinţa nu atât a dobândirii unui statut economic superior, cât a trecerii la o nouă confesiune, cea catolică. Catehizarea catolică în Ardeal făcându-se în primul rând în limba maghiară, propaganda oficială catolică a slujit apoi implicit politicii de maghiarizare. Sau, altfel spus, politica de maghiarizare a ştiut să folosească şi propaganda religioasă, făcând din catolicizare o primă treaptă, importantă, dar nu suficientă, în procesul de deznaţionalizare a românilor ardeleni. Pare, aşadar, că în acele sate româneşti

secuizate, ceangăieşti, din Ardeal, populaţia a acceptat de fapt trecerea la catolicism, ignorând consecinţa maghiarizării, proces ce s-a declanşat ulterior, cu rezultate incerte şi avansând puţin câte puţin, cu reculuri spectaculoase, după cum se prezintă lucrurile în cazul ceangăilor ajunşi în Moldova, dintre care cei mai mulţi rămân catolici, dar foarte puţini continuă să vorbească ungureşte, dovedindu-se astfel că pentru ei, pentru tradiţia ceangăiască, pentru ce va fi fost opţiunea de odinioară a strămoşilor lor din Ardeal, aceştia au *vrut* să fie catolici, dar nu şi maghiari. Ceea ce a urmat, lenta şi parţiala maghiarizare, s-a produs propriu-zis fără voia acestora, voinţă care trebuie însă şi ea apreciată cu multă prudenţă, conştiinţa naţională fiind în acei ani, în urmă deci cu vreo trei secole, o atitudine mai degrabă intuitivă,

aflată încă în proces de formare şi consolidare, lipsindu-i instituţiile menite s-o ţină trează, instituţii care vor fi produse abia în epoca modernă: şcoala, presa etc.

A lega „apariţia” ceangăilor de rezultatele procesului de secuizare este o ipoteză de la bun început verosimilă, fiind cu totul probabilă constituirea acestei populaţii cu un statut etnic incert, discutabil, apărută în urma procesului amintit care nu putea să ajungă la propriul său capăt în toate cazurile. Căci pe lângă numărul mare de români *definitiv* maghiarizaţi, mare a fost şi numărul celor la care acelaşi proces s-a fost oprit, din diverse motive istorice, la mijlocul sau mai la începutul drumului.

Însăşi denumirea *ceangău*, de origine secuiască, pare să ateste din capul locului că avem de-a face cu o populaţie

de origine nemaghiară. Semnificaţia batjocoritoare a acestui cuvânt dovedeşte mai întâi că nu ne aflăm dinaintea unui etnonim propriu-zis, pe care să-l poarte şi să-l răspândească însăşi populaţia respectivă. Fiind o poreclă, dată de alţii (şi aceşti alţii nu sunt decât secuii, cuvântul respectiv având semnificaţie numai în limba lor), ne întrebăm ce nume propriu-zis purtau ceangăii? Şi credem că dacă erau cumani sau cabari sau de alt neam, numele lor ar fi fost înregistrat ca atare în documentele vremii. Faptul că strămoşii ceangăilor nu sunt nicăieri pomeniţi în ce condiţii au venit în Ardeal poate fi explicat şi prin aceea că ei nu au venit de nicăieri, fiind vechi locuitori ai Ardealului. Ipoteza originii româneşti a ceangăilor, reprezentând rezultatul unui proces de secuizare întrerupt într-o fază mai mult sau mai puţin avansa-

tă, are avantajul de a explica uşor cele de mai sus:

— de ce nu-s pomeniţi cu numele lor strămoşii ceangăilor?

— de ce nu e cunoscut momentul când aceştia „vin” în Ardeal?

— de ce poartă o poreclă dată de secui, fără a avea un etnonim care să le fixeze originea în afara spaţiului carpatic?

Şi, anume, explicaţia trebuie să aibă în vedere lenta constituire a acestei populaţii în Ardeal, care nu vine de nicăieri, ci se naşte treptat, pe nesimţite, printr-un proces mai întâi sesizat de oamenii de rând şi abia apoi, mult mai târziu, consemnat în acte, scrieri etc.: apariţia unei populaţii care vorbeşte foarte defectuos limba maghiară. E greu de crezut că aceştia ar reprezenta, în Ardeal, o populaţie care *uită* să vorbească bine ungureşte. Mai curând e

vorba de o populaţie care *n-a învăţat încă* să vorbească destul de bine ungureşte, deci o populaţie a cărei limbă maternă, de origine, nu este maghiara.

S-ar părea că, dimpotrivă, ceangăii nu sunt pomeniţi niciodată în documente ca vorbind stricat româneşte. Şi asta nu numai pentru că a fost mai puţin cercetată limba lor românească! Confirmat acest fapt, anume că ei vorbesc corect româneşte, discuţia s-ar încheia de la sine. Acest detaliu ar fi însă în întregime semnificativ dacă l-am putea stabili cu privire la starea lucrurilor în urmă cu un secol, două măcar. Pentru zilele noastre va trebui să luăm în consideraţie şi faptul că unii ceangăi s-au maghiarizat în ultimele decenii sub influenţa şi chiar presiunea opiniei oficiale româneşti cu privire la statutul ceangăilor de minoritate etnică maghiară.

Dumitru Mărtinaş atrage atenţia, în mai multe rânduri, că afirmând originea etnică românească a ceangăilor din Moldova nu neagă existenţa populaţiei secuieşti în câteva sate, aceasta deosebindu-se de ceangăii propriu-zişi atât prin conştiinţa etnicităţii, cât şi prin lipsa particularităţilor lingvistice ale acestora, în primul rând a pronunţiei siflante.

La rândul lor, ceangăii veniţi în Moldova şi supuşi, aşa cum s-a văzut, unor felurite presiuni maghiarizante, inclusiv din partea oficialităţilor româneşti care au ignorat adevăratul lor statut etnic, au rezistat în cea mai mare parte acestor presiuni. Nu toţi. Un număr foarte mic au ajuns să se considere azi de naţionalitate maghiară. Toate acestea fac ca termenul de *ceangău* să nu poată fi folosit fără anumite precauţii spre a evita confuzii păgubitoare

într-o discuţie. În această lucrare, prin *ceangăi* Dumitru Mărtinaş înţelege acea populaţie catolică din Moldova, parţial bilingvă, care cunoaşte în vorbirea familială pronunţia siflantă a consoanelor şuierătoare ş şi *j*, deja bine consemnată şi atestată ca aparţinând unei tradiţii lingvistice proprii.

Nu este limpede în cartea sa în ce măsură toate acestea sunt valabile şi pentru ceangăii din Ardeal. Originea românească a acestora e afirmată de el, dar nu propriu-zis demonstrată, aşa cum o face pentru cei din Moldova. Lăsând deoparte orice temeri de a sensibiliza suspiciuni naţionaliste ori chiar şovine, dând chestiunii un aspecte strict sau măcar preponderent ştiinţific, se impune o cercetare detaliată şi a grupurilor de ceangăi ardeleni, pe care, probabil cu aceeaşi iresponsabilă uşurinţă ca şi pe ceangăii moldoveni, îi

considerăm de origine şi apartenenţă etnică maghiară.

Problema ceangăilor, atât moldoveni, cât şi ardeleni, pare că poate fi rezumată şi redusă la esenţa ei astfel: ei reprezintă sau (1) o populaţie maghiară românizată, sau (2) o populaţie românească maghiarizată. Cum istoria nu cunoaşte o politică şi o acţiune de românizare a maghiarilor, prima ipoteză e foarte puţin probabilă şi odată cu ea originea maghiară a ceangăilor.

Dovezile. Diversele informaţii şi date cu privire la *ceangăii din Moldova*, culese de Dumitru Mărtinaş din felurite însemnări ocazionale ori dedicate chestiunii, chiar şi atunci când susţin originea maghiară par să dovedească, la o lectură mai atentă, mai curând originea lor etnică românească. Deşi mai bine de jumătate din spaţiul lucrării este dedicat cercetării acestor izvoare istori-

ce, autorul nu pe ele îşi bazează ipoteza originii româneşti. Revelaţia acestei origini i-o prilejuieşte examenul graiului românesc de tip transilvănean, *nemoldovenesc*, al ceangăilor din Moldova.

Înainte de a examina argumentele lingvistice aduse de Dumitru Mărtinaş şi rezultatele anchetelor întreprinse prin satele catolice din Moldova, un lucru mi se pare dovedit: obligaţia lingvisticii româneşti, a dialectologiei noastre, de a lua în studiu, pe urmele lui D. Mărtinaş, graiul românesc al ceangăilor, nu numai din Moldova, ci şi din Ardeal, combinând ancheta dialectală cu monografia localităţilor respective. Nu numai pentru a verifica datele pe care se sprijină Mărtinaş, şi care, confirmate, fac sigură originea românească, dar şi pentru a culege date noi, suplimentare, pe care e foarte probabil că

le va descoperi o anchetă susţinută cu mijloacele cele mai adecvate, acele mijloace care i-au lipsit autorului, ceea ce însă nu scade, ci dimpotrivă, sporeşte valoarea materialului lingvistic prezentat.

Pronunţarea siflantă a lui *ş* şi *j* justifică, în ochii unora, ipoteza originii cumane, deşi D. Mărtinaş nu găseşte nicăieri în literatura problemei temeiurile acestei apropieri. În ce măsură însă unele graiuri româneşti cunosc o pronunţare siflantă e un lucru mai uşor de verificat şi, precum se vede din lucrare, deja confirmat, deşi credem că lucrarea de faţă va atrage abia acum atenţia lingviştilor români asupra acestui fenomen, spre a-l supune unei cercetări complexe, capabile să adune mai întâi tot materialul care la ora aceasta încă mai poate fi înregistrat, abia după aceasta putând discuta temeinic asu-

pra pronunţiei ceangăieşti siflante, în ce măsură justifică (sau numai nu contrazice) ipoteza originii româneşti.

Ceea ce mi se pare din capul locului interesant şi semnificativ în materialul lingvistic prezentat de Dumitru Mărtinaş este că ceangăii din Moldova pronunţă siflant pe *ş* şi *j* general românesti, nu pe *ş* şi *j* rezultaţi din pronunţarea moldovenească a lui *č*, respectiv *ğ*. Deosebirea pe care ceangăii o fac astfel între *ş (j)* comun tuturor românilor, pe care îl pronunţă siflant, *s (z)*, şi *ş (j)* dialectal moldovenesc[177] dovedeşte că ei nu au învăţat româneşte în Moldova, că vorbeau româneşte când s-au

---

[177] Credem că nu greşim dacă nu dăm importanţă felului particular în care moldovenii îl rostesc pe *ş (j)*, provenit, din *č (ğ)*, deosebit de pronunţia dură a lui *ş (j)* general românesc.

stabilit aici, căpătând astfel conştiinţa moldovenismelor prin raportare la propria lor vorbire românească, de alt tip dialectal. Altminteri, dacă ar fi învăţat româneşte de la moldoveni, ceangăii ar fi trebuit să pronunţe siflant şi africatele *s*, *ğ*, care „în rostirea moldovenească, sunt fricativele *ş*, *j*, pe care ei le pronunţă siflant. Felul în care s-a impus şi s-a păstrat în acest grai distincţia între *ş (j)* general românesc şi *ş (j)* dialectal, moldovenesc, ridică o frumoasă problemă de lingvistică generală, rezolvabilă, credem, în termenii teoriei lui A. Martinet cu privire la schimbările fonetice. (Cf. A. Martinet, *Économie des changements phonetiques*.)

Mărtinaş nu pare să fi cunoscut teoria tizului său Martinet. Dar pentru cine se îndoieşte cumva de corectitudinea şi autenticitatea faptelor de limbă consemnate în lucrare, detaliul acesta mi

se pare grăitor pentru onestitatea cu care autorul şi-a adunat şi prezentat materialul. Cu alte cuvinte, materialul lingvistic adunat de Dumitru Mărtinaş spune chiar mai multe decât a dedus el din aceste fapte, confirmându-i suplimentar ipotezele, dar şi obiectivitatea cu care a lucrat în toate fazele de elaborare a lucrării.

Pentru cei ce vor încerca să respingă ipoteza lui Dumitru Mărtinaş cu privire la caracterul „protoromân" al pronunţiei siflante, chestiunea se pune simplu şi într-un singur fel: ei vor trebui să demonstreze că în graiurile siflante a existat o pronunţie normală a şuierătoarelor *ş* şi *j*. Evident, şi pentru aceştia, şi pentru cei ce vor sprijini ipoteza lui Mărtinaş, cadrul discuţiei va trebui mult lărgit în timp şi spaţiu, cuprinzând fapte noi, toate – cum spuneam mai sus – referitoare la acest fenomen.

Situaţia pronunţării siflante ceangăieşti, aşa cum e prezentată de Dumitru Mărtinaş, pare contradictorie: pe de o parte pronunţia *s* în loc de *ş* e considerată ca fiind păstrată din latină, pe de altă parte este consemnat faptul că *j* se pronunţă siflant, *z*, numai în cuvintele care nu sunt de origine latină. Fireşte, nu explicaţia dată de Mărtinaş pronunţiei *s* în loc de *ş* ne stârneşte curiozitatea şi nedumerirea, ci situaţia lui *j*, păstrat numai în cuvintele latineşti, cuvinte care până acum ne obişnuiseră, dimpotrivă, să prezinte anumite alterări fonetice care să le atingă numai pe ele.

Explicaţia dată de Dumitru Mărtinaş mi se pare bună, convingătoare, în conformitate atât cu logica lingvistică (sic), cât şi cu faptele propriu-zise, atât cât le cunoaştem. Această explicaţie suportă (şi reclamă) unele completări. Mai întâi

trebuie să avem în vedere atracţia pe care o exercită, prin simetrie, o consoană surdă asupra perechii ei sonore. Astfel, ni se pare de ajuns să explicăm de ce se pronunţă *s* în loc de *ş*, ca să explicăm în continuare, prin atracţie, pronunţia *z* în loc de *j*. Mărtinaş îl explică pe *s* ca fiind păstrat din latină, acolo unde celelalte graiuri româneşti îl modificaseră la *ş*. Mai departe trebuie să se fi format la strămoşii ceangăilor conştiinţa corespondenţei *ş* (general) – *s* (dialectal-ceangăiesc), care îi va face, primind de la ceilalţi români (a se vedea mai jos rostul sublinierii noastre) cuvinte slave conţinându-l pe *ş*, să rostească în locul acestuia *s*. Prin atracţie, în aceleaşi cuvinte slave, în loc de *j* au pronunţat *z*. Se ştie că *z* nu a existat în latină. Nici *z*, nici *j*. În mare, *z* provine – în cuvintele româneşti de origine latină – din *d + e (i): decem > zece, radia > ra-*

ză, iar *j* din *i* semivocalic, numit şi *iot*: *iocum* > *joc*, *iugum* > *jug*. Pentru a explica pronunţia cu *z* a lui *j* în cuvintele nelatineşti, D. Mărtinaş presupune – şi e singurul mod logic de a justifica această situaţie – că în momentul în care pătrund în limba română, deci şi în graiul ceangăilor, cuvinte (slave, în marea lor majoritate) care îl conţin pe *j* (*jale, coajă* etc.), *j* încă nu apăruse în cuvintele de origine latină, în care *iot*, evoluând spre *j*, se afla undeva pe la jumătatea drumului, la faza *ğ*, probabil. Această explicaţie, singura teoretic posibilă, este confirmată şi de aspectul limbii române consemnat în textele vechi (sec. XVI-XVII şi chiar mai târziu, când întâlnim *ğ* în loc de *j* numai în cuvintele de origine latină: *ğoc*, dar nu *ğale)*, aşa cum foarte convingător o demonstrează Dumitru Mărtinaş.

Din aceste împrejurări, pe care numai

faptele de limbă românească înfăţişate de vorbirea ceangăilor ni le oferă atenţiei cercetătoare, se mai desprind şi alte concluzii ori ipoteze. Iată câteva:

1 – la intrarea cuvintelor slave în limba română trecerea lui *s* latin la *ş* (în anumite contexte) se produsese deja, dar nu se generalizase. Bunăoară nu ajunsese să se întindă şi în graiul celor ce au fost strămunii ceangăilor;

2 – situaţia lui *jupân*, considerat foarte vechi în limba română, va trebui examinată şi din perspectiva pronunţării ceangăieşti *(zupân);*

3 – apariţia lui *j* în graiul ceangăiesc, în cuvintele latineşti care-l conţineau pe *iot*, în condiţiile în care deja ceangăii rosteau *z* în loc de *j* în cuvintele slave, dovedeşte că evoluţia *iot* > *j* nu s-a produs în acest grai prin imitaţie, ci graiul ceangăiesc a fost unul din centrele de iradiere în spaţiul limbii române a

acestei modificări fonetice. Căci dacă *j* ar fi venit din altă parte şi în cuvintele latineşti, el ar fi primit fie acelaşi tratament ca *j* slav, trecând la *z*, fie s-ar fi păstrat faza *ğ*, în evoluţia lui *iot*, ca fază finală;

4 – bilingvismul slavo-român nu a fost general, ci a atins anumite centre, de iradiere ulterioară a elementelor slave la toţi vorbitorii de limbă românească. Strămoşii ceangăilor par să fi constituit o zonă lingvistică supusă acestei iradieri, deci care n-a cunoscut bilingvismul, numai aşa explicându-se rezistenţa lor la presiunea cuvintelor slave care conţineau pe *ş* şi *j;*

5 – date fiind cele spuse mai sus (la pet. 4 şi 1), nu cumva trecerea lui *s* la *ş* în anumite puncte ale spaţiului de limbă română s-a produs concomitent sau la puţină vreme înainte de apariţia cuvintelor slave cu *ş* şi *j* (deci a bilingvis-

mului slavo-român)? Şi nu cumva asta a făcut ca peste tot ş (deci şi în cuvintele de origine latină) şi *j* să fie simţiţi ca o pronunţie neromânească şi ocolită, din acest motiv, de străbunii ceangăilor?

Aceste ipoteze presupun deci că trecerea la *j* a lui *iot* s-a produs în graiul ceangăilor târziu, prin evoluţie, şi de aceea *j* apare până la urmă în inventarul fonologie al acestui grai, în vreme ce ş, la care graiul respectiv nu ajunge prin evoluţie, ci ar fi putut ajunge numai prin imitarea altor vorbitori de limbă română (în al căror grai ş a apărut însă prin evoluţie), nu apare nici în cuvintele latineşti, nici în cele împrumutate. S-ar mai putea ca situaţia celor două consoane în graiul ceangăilor moldoveni să întărească explicaţia prin limba slavă a trecerii lui *s* la ş, dacă cumva această explicaţie a fost propu-

să, cu menţiunea că, în această ipoteză, strămoşii ceangăilor trebuie excluşi de la faza de bilingvism slavo-român, situaţie ce ni se pare întru totul verosimilă.

Palatalizarea (africatizarea) dentalelor este un fenomen care nu mai are nicio legătură cu cumanii, nici măcar închipuită. Nu poate fi pus nici pe seama influenţei moldoveneşti. Este un fenomen comun românesc numai în unele cuvinte vechi, când vocala anterioară de după dentală era urmată de altă vocală, *o* îndeosebi, în hiat. Este specific Banatului şi unor graiuri ardeleneşti până în zilele noastre, când, fără alte condiţionări, *t* şi *d* urmaţi de *e* sau *i* trec la *č*, respectiv *ǧ*. Africatizarea dentalelor *ne obligă* să le căutăm ceangăilor moldoveni originea printre românii locuitori ai unor ţinuturi mai vestice. Poate n-ar strica să identificăm zonele

româneşti de interferenţă, de suprapunere a acestui fenomen cu pronunţare siflantă, dacă aşa ceva mai e posibil.

Păstrarea lui l muiat (notat cu *l'*), în paradigma verbului *a lua*, este apreciată de autor ca un fenomen similar păstrării în Banat a lui *ń: cuńi, călcîńi* etc., fază intermediară între forma primară cu *n: cuneum, calcaneum* şi cea din româna comună: *cui, călcâi*. Lucrurile ar sta chiar aşa dacă *l'* s-ar mai păstra şi în alte cuvinte unde *l* latinesc urmat de *e, i* a dispărut, să zicem în *l'epure*. Dar în româna vorbită de ceangăii moldoveni se spune, ca peste tot, *iepure, ierta, fiu* etc., deci fără un *l'* intermediar. Avem toate motivele să nu ne îndoim de consemnarea corectă a acestui fonetism, care ne dezvăluie, în chip fericit pentru teoria limbii, ceva din mecanismul atât de ascuns al schimbărilor fonetice necombinatorii, despre care sun-

tem tentaţi să credem, nu fără dovezi, că atinge deopotrivă toate cuvintele pe care le vizează. Iată însă că acest *l'eu, l'ei, l'e* dovedeşte că fiecare cuvânt rezistă cu „mijloace proprii" unei schimbări fonetice impuse românilor ceangăi probabil nu atât de evoluţia firească a fenomenului, cât de conformarea la modelul comun, literar. Dintre toate cuvintele româneşti, de origine latină, care prezintă un *l* urmat de *e, i, a lua* este, probabil, cel mai des folosit, deci cel mai rezistent.

Interesantă păstrarea lui *l'* îndeosebi la imperativ, folosit într-o formulă aproape fixă, *l'e ği be*, invitaţie tradiţională adresată de gazdă, ceea ce ar putea spune mult şi despre ospitalitatea ceangăilor care, se vede treabă, s-au folosit mult de acest îndemn care, iată, azi se plăteşte de favoarea ce i s-a făcut, furnizând una din probele originii

lor etnice româneşti, căci altă explicaţie nu-i vom putea da acestui fonetism.

Păstrarea numai în acest mediu românesc a cuvântului *ler* (< lat. *levir)*, cu sensul „cumnat mai vârstnic, soţ al sorei mai mari", este o dovadă dintre cele mai spectaculoase pentru teza lui Dumitru Mărtinaş, întrucât acest cuvânt nu mai e de găsit în alte limbi romanice, nici măcar în română. De unde să-l fi luat ceangăii dacă nu din moşi-strămoşi?! Cuvântul, îmbogăţind terminologia înrudirii, ne spune ceva şi despre forţa „clanului" familial la ceangăi, în general dezvoltată la români. În mod deosebit comunitatea ceangâiască pare să fie bună păstrătoare nu numai a unor vechi, dar atât de grăitoare fapte de limbă, ci şi a unor tradiţii de strânsă solidaritate între membrii familiei (a cărei destrămare nu o cunosc!) şi ai satului. Vedem în asta şi una din explicaţii-

le salvării lor de la deznaţionalizare.

Mărturisesc că aflând de păstrarea în graiul ceangăilor a cuvântului *ler* mi-am zis că aceasta este o dovadă certă a originii lor româneşti: un cuvânt latin care nu se mai păstrează în alte idiomuri romanice, ci, din tot imensul imperiu de odinioară al limbii latine, în numai câteva aceste uitate şi neştiute sate ceangăieşti! Dându-mi seama însă că mulţi „sceptici” – ca să nu le zic propriu-zis pe nume – se vor îndoi nu numai de interpretarea dată de D. Mărtinaş faptelor comentate, ci şi de autenticitatea acestora – un vierme al îndoielii încercându-mă şi pe mine tocmai cu privire la acest cuvânt, mă gândeam că unul din primele obiective ale viitoarelor anchete pe teren ceangăiesc va trebui să fie verificarea informaţiei pe care ne-o dă autorul referitoare la păstrarea acestui *ler*, în ro-

mâneşte, cu sensul „cumnat”. Iată însă că autentificarea acestei informaţii vine mai devreme decât ne aşteptam, din partea tenacelui şi neobositului filolog V. M. Ungureanu, care a găsit acest cuvânt, consemnat cu toate lămuririle necesare, într-o lucrare care numai de partizanat ceangăiesc nu poate fi suspectată: Ath. Vasilescu, *Monografia mănăstirei şi comunei Doljeşti*, Roman, 1940 (cf. şi nota 103). Această lucrare nu i-a fost cunoscută, poate, lui Dumitru Mărtinaş. Aşadar, se produce în favoarea originii româneşti a ceangăilor din Moldova şi această dovadă decât care e greu să ne închipuim una mai elocventă: în vorbirea lor românească se păstrează cuvântul *ler*, de origine latină, pe care nu-l cunosc celelalte graiuri româneşti şi nici celelalte idiomuri romanice. Este singura dovadă că acest cuvânt a fost cunoscut în limba roma-

nă. Este cea mai limpede dovadă a originii româneşti a ceangăilor.

Mărtinaş numeşte situaţia lingvistică a ceangăilor din Moldova „dualism dialectal”, având în vedere faptul că ei vorbesc româneşte în două feluri: ardeleneşte şi moldoveneşte. Unii vorbesc şi în al treilea fel: literar. Dacă mai adăugăm faptul că în câteva sate de ceangăi se vorbeşte şi ungureşte, situaţia devine şi mai complicată. Complicată în primul rând pentru anchetatorul lingvist neavizat asupra acestor date care, pentru prima oară, sunt relevate abia în lucrarea profesorului D. Mărtinaş. De aceea credem că nu este totdeauna justificată acuzaţia adusă de el unor autori maghiari care ar fi ignorat cu bună ştiinţă aspectul românesc al problemei, dualismul dialectal ceangăiesc, care, într-adevăr, nu poate fi interpretat decât ca o dovadă a originii lor ro-

mâneşti. Numai că acest „dualism dialectal”, cum însuşi D. Mărtinaş consemnează clar, nu se lasă uşor de observat într-o anchetă obişnuită. Astfel că nu e de mirare că feluriţi cercetători maghiari ai problemei au constatat mai întâi ceea ce le era în putinţa să constate: modul precar în care ceangăii vorbeau ungureşte. Ca să mai bage de seamă că aceştia, când vorbeau românește, dar nu totdeauna, foloseau un grai de alt tip decât cel moldovenesc înseamnă să le pretindem ceea ce nici lingviştii români nu s-au învrednicit să observe. Timpul nu e pierdut, dar orice întârziere devine vinovată de-acum. Şi organizarea unei anchete serioase în zonele ceangăieşti ni se pare lucrul cel mai important de făcut.

Apartenenţa etnică a ceangăilor, ca şi a altor grupuri de populaţie aflate în situaţii cât de cât asemănătoare, trebuie

distinsă de originea etnică. Dacă aceasta din urmă se descoperă de către savanţi, în liniştea bibliotecilor, prin studierea şi interpretarea corectă, ştiinţifică ş.a.m.d. a tuturor datelor ce intră în discuţie, ceea ce duce la stabilirea unui adevăr dedus din fapte ale trecutului, impus de acesta, asupra căruia nu avem cum interveni spre a-l modifica, *conştiinţa* apartenenţei etnice este un dat mai subiectiv şi rezultă în ultimă instanţă dintr-o deliberare intimă, personală, a fiecărui membru din colectivitatea etnică respectivă. Această deliberare ia în consideraţie mai multe elemente, fiecare „pledând" pentru o naţionalitate sau alta. Printre aceste elemente desigur că foarte importantă şi la mulţi indivizi decisivă este *conştiinţa originii etnice*, ce ştie fiecare despre originea strămoşilor. E de la sine înţeles răspunderea mare ce revine istoricilor

şi învăţaţilor care „se amestecă” într-o asemenea chestiune, de care depinde o „opţiune” atât de importantă. Stabilirea originii etnice impune, mai mult ca la alte probleme ale istoriei, luarea în discuţie a tuturor faptelor şi argumentelor, cântărirea lor fără părtinire, astfel încât la publicul interesat să ajungă *adevărul* sau măcar acel adevăr la care avem acces pe baza faptelor şi dovezilor existente, spre a nu determina la acest public opţiuni în contradicţie tocmai cu datele, dovedite ulterior false, pe care s-au bizuit.

Relativ la ceangăi e de semnalat de la bun început că, până la această carte a profesorului Dumitru Mărtinaş, puţini autori au afirmat în public originea lor românească. De vreo două sute de ani circulă printre învăţaţi „legenda” originii lor cumane, iar în cercurile mai largi tendinţa e de a-i vedea – în Moldo-

va, mai ales – ca pe nişte maghiari moldovenizaţi, ideea originii lor maghiare sprijinindu-se în primul rând pe catolicismul acestora. Nu e însă mai puţin adevărat că această idee a fost pusă în circulaţie, chiar cu insistenţă, de propaganda maghiară de odinioară, căreia publicul românesc i-a dat toată crezarea, fără să mai ia aminte cât se potrivea această opinie cu limba, portul, obiceiurile şi tradiţia lor. Un număr relativ mic de ceangăi care vorbesc ungureşte, unii dintre ei fiind şi de origine secui, cum recunoaşte cu obiectivitate D. Mărtinaş, au „confirmat", în ochii multora, statutul de minoritate etnică maghiară al întregii populaţii catolice din Moldova.

În aceste condiţii, cu atât mai grăitoare este poziţia ceangăilor înşişi care, în marea lor majoritate, *se consideră români*. Ce oare îi determină pe ei, în po-

fida tuturor şi fără niciun interes politic, social, economic sau de altă natură, să-şi zică români şi să nu primească nici denumirea de *ceangăi*, pe care o află mai târziu, de la *alţii?*

Aşadar, în ciuda poziţiei „oficiale”, a autorităţilor de stat şi a lingviştilor, a învăţaţilor, a autorilor de manuale ş.a.m.d., care îi consideră pe ceangăii din Moldova maghiari de origine şi de apartenenţă etnică, aceştia, nesfătuiţi de nimeni, liberi de orice constrângere exterioară, ba chiar din *exterior* primind toate încurajările de a se considera maghiari, totuşi ei nu încetează să se considere români, aşadar în primul rând făcând asta în ciuda teoriilor cu privire la *originea* lor etnică. Apartenenţa etnică, la care ei aderă absolut nesiliţi de nimeni, este însă cea românească!

Văzută din interior – şi lucrarea lui D. Mărtinaş oferă publicului românesc

ocazia de a arunca o privire dinăuntrul chestiunii, însuşi autorul fiind „ceangău” – situaţia e mai uşor de înţeles: ceangăii se consideră români pentru că vorbesc numai româneşte (cei mai mulţi), nu au ştiut niciodată să vorbească (bine) altă limbă, trăiesc după obiceiurile româneşti, iar tradiţia ce s-a transmis în fiecare familie, de cele mai multe ori odată cu numele, este tradiţia apartenenţei lor etnice româneşti. Temeiul cel mai important al acestei opţiuni, al apartenenţei lor etnice româneşti, ni se dezvăluie prin lucrarea profesorului Mărtinaş: ceangăii se consideră şi sunt români întrucât *originea lor etnică este românească*. Fapt dovedit, după părerea noastră, convingător de către Dumitru Mărtinaş.

Acestea fiind faptele, să luăm deci cunoştinţă de ele şi să punem capăt unei atitudini care dacă nu a lezat niciodată

interesele culturale, social-economice, confesionale etc. ale ceangăilor, în schimb deseori i-a îndurerat sufleteşte, văzându-se consideraţi altceva decât ce se ştiau ei înşişi că sunt.

Nu putem să nu insistăm noi, mai mult decât a făcut-o Dumitru Mărtinaş, asupra intervenţiei lui Mihail Kogălniceanu şi Costache Negri în Sfatul ţării, la 1857, în legătură cu drepturile politice ale ceangăilor, numiţi de Costache Negri „pământenii catolici", iar de Kogălniceanu „rezeşii catolici" care „pururea s-au privit ca pământeni". E foarte probabil ca nici unul, nici altul să nu fi cunoscut denumirea de *ceangăi*, necunoscută nici ceangăilor înşişi, care nu amintesc ca semn distinctiv al lor decât credinţa catolică. Numai asupra acestui punct se duce discuţia. Nimeni nu ridică în divan problema unei origini

sau apartenenţe etnice neromâneşti. Putem vedea aici o mărturie involuntară asupra „maghiarismului” ceangăilor moldoveni, despre care maghiarism la 1857 nu se pomenea nimic, nici de autorităţile româneşti, nici de „ceangăii” înşişi. Un secol mai târziu, asupra aceleiaşi populaţii opinia publică şi oficială s-a schimbat, conformându-se cu mare şi nu chiar nevinovată uşurinţă unei idei istorice insuficient verificate, lansată de propaganda maghiară şi acceptată de noi în numele unui principiu, *respectul drepturilor minorităţilor naţionale*, de la care nu ne-am abătut decât pentru a-l aplica cu exces de zel, aşa cum s-au petrecut lucrurile şi cu ceangăii, când, după 1948, s-au trezit că se înfiinţează în satele lor şcoli cu limba de predare maghiară, şcoli pe care ei nu le-au dorit şi nu le-au cerut niciodată.

Atitudinea lui M. Kogălniceanu şi C. Negri ca şi hotărârea deputaţilor pontaşi de la Divanul Ad-hoc din 1857 sunt în cea mai bună tradiţie românească a omeniei şi a bunei convieţuiri, a deplinei toleranţe faţă de minorităţile etnice ori confesionale. Chiar dacă cei de la 1857 nu aveau nici urmă de idee că „pământenii catolici" din judeţele Roman şi Iaşi ar fi ceangăi, şi îi considerau numai de altă religie decât cea oficială, ortodoxă, nu ne putem împiedica să nu raportăm acest moment la lungul şir de împilări, umilinţe, nedreptăţi şi samavolnicii comise în Ardeal de autorităţi faţă de credincioşii ortodocşi şi greco-catolici, români cu toţii. Acest trist capitol nu reclamă din partea noastră, a celor de azi, decât cunoaşterea ca atare a faptelor, spre a nu le uita şi spre a nu mai fi de nimeni repetate. Deplângând politica de maghiarizare de

odinioară, ca şi bâlciul propagandistic aţâţat aiurea, cu iresponsabilitate, în jurul chestiunii populaţiilor minoritare, nu şi fără oarecare succes la persoane care nu au răgazul sau posibilitatea de a verifica susţinerile unei asemenea propagande, cartea lui Dumitru Mărtinaş, scrierea şi publicarea ei, nu constituie un răspuns plătit „cu aceeaşi monedă”. Nimeni nu are intenţia şi nu vrea să declare *români* pe ceangăii care se ştiu şi se consideră maghiari. Dar cartea aceasta, scrisă de un ceangău şi editată tot de un ceangău, afirmă pe de o parte o ipoteză ştiinţifică, susţinută cu un aparat ştiinţific corect mânuit, asupra originii etnice a ceangăilor, iar pe de altă parte afirmă, spre cunoştinţă publică, spre luarea aminte a tuturor, care este conştiinţa etnică a ceangăilor din Moldova, care nu recunosc numele de ceangăi despre ei înşişi întrucât se

ştiu şi se consideră dintotdeauna români. Dreptul de a fi consideraţi ceea ce sunt le-a fost încălcat deseori, chiar şi de autorităţi, care, precum s-a văzut, nu au pregetat să plece urechea, împăciuitor, la teorii emise cu prea mare uşurinţă, ignorând înainte de orice apartenenţa lor etnică românească şi conştiinţa lor limpede, răspicată, că sunt români şi nimic altceva. La această conştiinţă, care constituie azi criteriul cel mai important al apartenenţei etnice, iată că vine un ceangău, profesorul Dumitru Mărtinaş, şi după cercetări de o viaţă de om, cercetări făcute cu deplina obiectivitate a celui interesat să afle tot adevărul despre sine şi ai săi, demonstrează că şi originea etnică a ceangăilor este românească.

Probabil că această carte va suscita vii discuţii în jurul tezei pe care o susţine şi al faptelor pe care se bazează.

Nădăjduim însă că toţi cei care se vor înscrie la cuvânt în această discuţie o vor purta cu aceeaşi bună-credinţă, onestitate şi respect al adevărului cu care a fost scrisă şi cartea profesorului Dumitru Mărtinaş.

ION COJA

În prezenta lucrare notele se redau după cum urmează: cele în paranteze drepte aparţin unuia din îngrijitorii ediţiei, V. M. Ungureanu, şi sunt numerotate în ordine crescândă; cele din subsolul paginilor, [consemnate prin asteriscuri], aparţin autorului lucrării.

IV.3. Summary
The origin of the Csángós in Moldavia

The word Csángó is an ethnonym, the name of a population having rather an uncertain ethnic composition; most of the Csángós live in Transylvania. The term is of Magyar origin, and in that language it means „mixed, impure, degenerate”. Generally, the current opinion is that the Csángós belong to the Magyar nationality, though the only certain thing concerning their origin is the fact that they are *not* of Magyar descent. The Csángós are a *Magyarized* population whose origin is unknown. The problem was particularly studied by Magyar historians, who gave several hypotheses: Cabirian, Cuman a.o. De-

scents. The historians find it certain that the Csángós are not Magyars, though they consider themselves Magyars and the nationalities around them – Romanians and Transylvanian Saxons, primarily – also consider them Magyars. While the Magyars proper, more sensitive as to differences, call them Csángó, which has been pejorative up to our own days. Political reasons determined the Magyar propaganda after World War I to have the Csángós join the Magyar nationality. Romanian authorities of the time were totally indifferent tot hat question, considering it an exclusively Magyar problem.

Most of the Csángós live on Romania's territory. The greater part of them in Transylvania, but some of them in Moldavia too, in the counties of Neamţ and Bacău. Dumitru Mărtinaş is the author

of a book on the Csángós of Moldavia, considered to be the „easternmost Magyar branch". The book by D. Mărtinaş is the very first book written by a *Csángó*. Born among the Moldavian Csángós, Mărtinaş has an entirely different opinion concerning his population, an opinion which he expounded and then seriously demonstrated.

First of all, he draws the attention to the frequent confusion between *Catholic* and *Magyar*. Those who are considered Csángós from Moldavia are all Catholic. The first argument for their being considered Magyars has been their Catholic religion.

From the point of view of their ethnic consciousness, the Csángós of Moldavia are of two distinct categories: some of them consider themselves Csángós, therefore Magyars, while others – who are more numerous – have always con-

sidered themselves Romanians and are quite surprised to learn there are different opinions. D. Mărtinaş belongs to the latter category: his family and the community of his native village have only had the consciousness of their Romanian ethnic origin.

Concerning this type of Csángós, one might believe that they are a non-Romanian population come over from Transylvania (which is proved by their Catholic religion), who underwent a process of de-nationalization in Moldavia – a statement which has been often made. Therefore, some of the Csángós in Moldavia have preserved their original nationality and still consider themselves Magyars, while others have lost the consciousness of their origin. The proof of their ancient nationality lies in their Catholic creed; Romanians are mostly Orthodox Christians.

But what is the linguistic situation? As it seems, the true understanding of the question is to be attained by an attentive and correct interpretation of the facts of language. D. Mărtinaş's entire demonstration is based on the analysis of language. „Language is an undefeated witness" – this is the motto of his book, a quotation from the ancient Moldavian prince and scholar Dimitrie Cantemir.

First of all, the Csángós speak rather a poor Magyar; their mispronunciations have been usually explained by the influence of Romanian, or by a kind of substratum – i.e. by features apparently inherited from their mysterious language of origin – some Asiatic, Cuman, Cabirian dialect. One of these unaccountable features is their *sigmatism* – the fact that they pronounce *s* instead of *sh*, and *u* instead of *j*. It is to be

again emphasized that researchers could only establish the *non-Magyar* nature of their origin, without being able to design their descent proper. On the other hand, the incorrect employment of Magyar by the Csángós was remarked as early as the beginning of the 18th century, therefore from the very moment the existence of that population east of the Carpathians had been recorded.

D. Mărtinaş argues that researchers made one constant mistake, namely the Csángó way of speaking Romanian has been completely ignored. It is curious, but the situation is that the Magyar experts in dialectology only studied the Csángós' Magyar, such as it is spoken in Moldavia, while the Romanian linguists, accepting the current opinion on the Csángós, practically avoided them, believing that their Romanian

only resulted from a natural effort of speaking the official language of their country. Dumitru Mărtinaş, who is a philologist by profession and a perfect speaker of his mother tongue, has found out that the Csángós speak such a kind of Romanian, that it clearly appears *they did not learn Romanian in Moldavia*, where they came in the 17th—18th centuries. More precisely, the Csángós speak Romanian in two different kinds: they speak the Moldavian dialect with the strangers but at home they speak a Romanian having a marked Transylvanian character. That is the point: the Transylvanian nature of the Romanian employed by the Csángós in Moldavia cannot be accounted for their by Moldavianization. They could speak Romanian when they passed the mountains from Transylvania to Moldavia. And, naturally, they

spoke Romanian as it was pronounced in Transylvania, with features unknown to the Moldavians.

There might arise the argument that the Csángós, Magyars from Transylvania, knew some Romanian while being still in Transylvania and, when they reached Moldavia, they simply preserved features of the Transylvanian dialect. Such a hypothesis is infirmed by the characteristics of a maternal language to be found in the Romanian of the Csángós.

— The Csángós of Moldavia only speak an approximate Magyar, while all of them speak Romanian correctly.

— The Romanian as it is spoken among the Csángós of Moldavia preserves several archaisms of Transylvanian stock, which had disappeared from the other Romanian dialects. Their existence can only be explained

from within the Romanian language handed down from father to son. The most surprising of those features is the word „ler" – brother-in-law, from the Latin *levir*, a word which has disappeared not only from all the other Romanian dialects, but also from all other Romance languages. The Csángós of Moldavia are the only to have kept it.

— The specific Csángó sigmatism is also to be found in other Romanian dialects – in the Banat and in Oltenia, but it is absolutely alien from the Magyar dialects. Magyar dialectologists, trying to account for it, were forced to reach most un probable hypotheses. D. Mărtinaş's interpretation is by far more convincing.

Mărtinaş considers that the above arguments are decisively leading to the conclusion that the Csángós of Moldavia are in fact Romanians from Tran-

sylvania, who passed to Moldavia under circumstances which the author has not made absolutely clear. The historical details are to be clarified by other experts. Ethnography is in the same situation, from this point of view. D. Mărtinaş brings some proofs, conclusive enough for the belonging of the Csángós to the Romanian popular culture, but his data are not as convincing as the linguistic arguments.

The hypothesis of the Romanian origin of the Csángós from Moldavia raises certain inevitable questions. First of all, their Catholic religion: as is well known, there was a serious propaganda for spreading Catholicism among the Romanians in Transylvania; their Orthodox religion was not acknowledged as a religion of the Transylvanian state. That caused a lot of trouble and pain, and that is why some Romanians

decided to adopt Catholicism. But the fact often meant an implicit de-nationalization, which was the very aim of the Magyar authorities both in Transylvania and in other parts of the former Austria-Hungary empire. D. Mărtinaş mentions in this sense the existence of Saxon Csángós in Transylvania!... But then, how did it happen that the Csángós in Moldavia are able to speak the Magyar they speak? D. Mărtinaş explains it by the success the process of Magyarization had already had before the Csángós passed the mountains to Moldavia. After they settled in Moldavia, they kept their Catholic religion and their dependence of the Magyar Church. They also went on speaking Magyar, in their relation with the Magyar priests. Those priests were quite active in spreading the sad policy of de-nationalization, they were more

often concerned with imposing Magyar consciousness and language than their religious precepts. Nevertheless, denationalization was more difficult to achieve in Moldavia, so most of the Csángós there were able to save their Romanian ethnic awareness, as well as their Romanian language, of a Transylvanian stock. The same Magyar clerics are those who recorded the names of the believers in Magyarized forms, a means which had been long since used in de-nationalizing the Romanians and the Saxons in Transylvania.

It is not quite evident yet if D. Mărtinaş's arguments in favour of the idea that the Csángós of Moldavia are of Romanian descent hold true for the origin of the Csángós in Transylvania. But his book opens new prospects in this field. The principal merit of his study is perhaps the indirect discus-

sion on the process of Magyarization and Szecklerization of extensive groups of the population of Transylvania, particularly, but also of Pannonia – a process which caused one of the most spectacular shifts in the history of the Magyar people: their Europeanization, their acquiring new psycho-somatic features, which almost totally replaced the original ones, that were of an Asiatic type. The subject is rather more often avoided than commented upon, at least by the Romanian historians; but that is a shortcoming, considering that the process of Magyarization involved a great number of Romanians.

Therefore, D. Mărtinaş refers to a numerous ethnic group which was subject to Magyarization hundreds of years ago; the process stopped by the tact that the group moved to Moldavia. When it was only pursued by priests,

the process could not be completed, as it often happened in Transylvania with thousands of Romanians and of Saxons, including perhaps the Szecklers too; in some places of Transylvania Magyarization could go further.

D. Mărtinaş's book proposes a theme for discussion to Romanian and Magyar historians especially: the policy of Magyarization, with its methods, targets and results. The indisputable development of that policy, of that process, with its dramatic effects, should no longer be avoided because of political reasons. The course of time and history can no longer be returned. Magyarization is a closed process. On the other hand, there has been no process of de-Magyarization, of Romanianization, and there will never be any. It is important to know the truth concerning the policy of Magyarization ex-

erted in the past by the Austrian-Hungarian authorities: the fact that many Romanians were Magyarized once is in fact a link between our two peoples, a link which might have been undesirable, then, but now, after so many years, a completed and irreversible fact can become a basic argument in the co-operation of the people within the same geographical and political area, where they are free to conform to the tradition they inherited, or chose. But that liberty could not be conceived without knowing the truth on the historical tradition. Dumitru Mărtinaş has written his book respectfully observing this truth. He might be wrong in some details of his demonstration. But the serious mistake is not his, it has come from those who, being better informed than him, did their best to hide or avoid the difficult subject which D.

Mărtinaş tackled with the courage of one who was personally involved in the object of his research. For D. Mărtinaş studied the origin of the Csángós in Moldavia in order to know his own ethnic descent. From the very beginning, Mărtinaş has got the chance to be more objective than could have been perhaps either a Romanian or a Magyar historian. He is deeply interested in learning the truth, like a child who tries to find his own mother without any other reason than that of really finding his genuine mother.

The author of the notes in the book, which accompany the text proper, V. M. Ungureanu, is in about the same situation as D. Mărtinaş. He is a Csángó of Moldavia, a priest and a philologist. After 1948, at a time when the Romanian government was keen on respecting the rights of the coin-habiting

nationalities even to excess, Magyar became the teaching language in the Csángó schools of Moldavia. V. M. Ungureanu, at the head of his community, protested against that measure, which was against their Romanian consciousness. Then the authorities were just surprised to note that the Csângbs did not want to speak Hungarian, without understanding their reasons, yet. No authority was in a hurry to record the fact, whose explanation appears now: the Csángós of Moldavia know that they are Romanians. They require the right of being considered what they are. First of all, they had to face the authorities themselves, in asserting their right, because the authorities conformed to the general opinion, believing it was right – and they have been hesitating for years to make a critical analysis of the situation by publishing D.

Mărtinaş's book. Unfortunately, this book is being issued many years after the author's death and after it was written; twenty years ago the author started proposing his manuscript for publication, hoping that he might be granted the possibility of being considered a Romanian, in Romania.

It is a happy event that, in spite of all this sad postponement, the book is now going to be published. It should be considered with as much objectivity and love for truth as Professor Dumitru Mărtinaş found in himself while pursuing his researches.

IV.4. Gratulatoria

Lungul drum al acestei cărţi spre lumina tiparului ajunge azi la capătul său mulţumită celor care, cu omenie pentru autorul cărţii şi cu respect pentru adevărul istoric, au ajutat să se facă dreptatea ce se împlineşte prin această carte. *Habent sua fata libelli*... Avem a ne face şi noi datoria mulţumindu-le şi simţindu-i alături de noi în trăirea bucuriei că ne-am făcut astfel cu toţii datoria, nu numai faţă de Dumitru Mărtinaş, ci şi faţă de ceva ce se află deasupra noastră, a tuturor, rânduindu-ne faptele şi cântărindu-le fără de greş: imanenţa justiţiei istorice.

Au pus deci umărul la dreptatea ce azi se face lui Dumitru Mărtinaş, următorii: dr. Leliana Rădulescu – fiica auto-

rului, P. Ioan Mărtinaş – fratele autorului, ing. Constantin Beloiu, P. Eugen Blăjuţ, ing. Ioan Borza, P. Ioan Botiza, Ioana Brânduş, P. Iosif Budău, P. Martin Bursuc, dr. Ion Dumitriu-Snagov, P. Emil Dumea, P. Iosif Doboş, P. Iosif Gabor, acad. prof. dr. Mihnea Gheorghiu, Msgr. Petru Gherghel, dr. Dumitru Loşonţi, dr. Mircea Mâciu – directorul editurii, Ştefania Mihai – tehnoredactoarea cărţii, dr. Nicolae Mocanu, dr. Ioan Opriş – redactorul cărţii, dr. Marica Pietreanu, Msgr. Silvestru Augustin Prunduş, P. Iosif Sabău, P. Iosif Simon, Szabo Tamas, Eva Turcu, dr. Ioan Vlăduţ.

Caldă recunoştinţă inimoşilor tipografi de la „13 Decembrie” şi „Arta grafică”.

I. C. & V.M.U

[Ioan Coja şi V.M. Ungureanu]

IV.5. Bibliografie

IZVOARE ŞI LUCRĂRI INEDITE

1. Camilli, Nicolae Iosif, *[Dispoziţii cu ocazia vizitaţiei canonice la Răchiteni, în 12–14 iulie 1912]*, în Arhiva Episcopiei Catolice din Iaşi, dosar XIII, vol. 14, f. 42.
2. *Cronica parohiei Barticeşti*, I–VII, redactată de preotul Leopold Nestmann în 1963–1964 (manuscris la parohia Barticeşti, jud. Neamţ).
3. Gabor, Iosif, *Dicţionar statistic al localităţilor catolice din Moldova* (1865–1948), I-III.
4. Gabor, Iosif, *Ierarhia catolică a Moldovei*, I–III.
5. Gabor, Iosif, *Lupta de la Săbăoani dintre săteni şi armata ţaristă. 24 apr.*

1831.
6. Gabor, Iosif, *Tămăşeni. File de istorie* (manuscris la parohia Tămăşeni, jud. Neamţ; celelalte la autor, actualmente domiciliat în Luizi-Călugăra, jud. Bacău).
7. Gherguţă, Mihai, *[Scrisoare către V.M. Ungureanu, din 10 nov. 1982]*.
8. Mărtinaş, Dumitru, *Caietul Alfa I, Caietul XI, Caietul XV, Caietul XVI, Caietul XVI A, Caiet nenumerotat din 1967* (păstrate la Institutul Teologic Romano-Catolic, din Iaşi, Secţia română).
9. *Noul atlas lingvistic român (NALR) pe regiuni. Transilvania* (manuscris la Institutul de Lingvistică şi Istorie Literară din Cluj-Napoca).
10. Ungureanu, V. M., *Texte dialectale din Sagna*.
11. Zöld, Petru, *[Scrisoare către Andrei Dudassi, din 3 iunie 1181]*, copie

primită de la prof. Dumitru Zaharia (Bacău); originalul în Arhiva Secretă a Vaticanului, Fondul Garampi, vol. 96, R. 25, m. 250–253.

VOLUME, STUDII ŞI ARTICOLE

1. *Acte şi notiţii relative la cultul catolic*, în „Almanahul cultelor”, I, 1868, p. 117–119.
2. Alzati, Cesare, *Tera romena tra oriente e occidente. Chiese ed etnie nel tardo ’500*, [Milano. 1982].
3. Amintiri din popor despre Vasile Alecsandri, în „Vieaţa nouă”, IV, 1908, nr. 1, 15 febr., p. 18–19.
4. Auner, C., *Cei din urmă episcopi de Seret*, în „Revista catolică”, III, 1914, nr. 4, oct.–dec., p. 567–577.
5. Auner, C., *Episcopia de Baia (Moldaviensis), ibidem*, IV, 1915, nr. 1, ian.–mart. p. 89–127.
6. Auner, C., *Episcopia Milcoviei în*

veacul al XIV-lea, *ibidem*, III, 1914, nr. 1, ian.–mart p. 60–80.
7. Auner, C., *Moldova la soborul din Florenţa*, ed. II, Bucureşti, 1915 (extras din „Revista catolică").
8. Auner, Carol, *Episcopia de Seret (1371–1388)*, în „Revista catolică", II, 1913, nr. 2, apr.–iun „p. 226–245.
9. Auner, Carol, *Începutul episcopatului de Bacău*, *ibidem*, I, 1912, nr. 3, iul.–sept „p. 383–408.
10. Auner, Károly, *A romániai telepek történeti vázlata*, Temesvár, 1908.
11. Bakó Géza, *Contribuţii cu privire la problema originii ceangăilor*, în „Studii şi articole de istorie", IV, 1962, p. 37–44.
12. Ballagi Aladár, Dr., *Ungurii în Moldova*, în „Societatea Geografică Română. Buletin" X, 1889, trim. 1, p. 80–90. Vezi şi *Les Hongrois en Moldavie*.

13. Bancea, Petru. *Influenţa catolică la românii din Slatina Timişului*, în „Luceafărul” (Timişoara), VI, 1940, nr. 7, iul., p. 17–22.
14. Barzan, I. D., *Probleme născute după războiu*, Bucureşti, f. a.
15. Baumgartner Sándor, *A moldvai magyarok*, în „Kárpátmedence”, I, 1941, sept., p. 301–307 (semnat cu iniţiale).
16. Baumgartner Sándor, *Moldva a magyarság nagy temetöje*, Budapest, [1940].
17. Bănăţeanu, Tancred, Focşa, Gheorghe, Ionescu, Emilia, *Arta populară în Republica Populară Română*, [Bucureşti, 1957].
18. Bănescu, N., *O „misiune” a lui Miron Pompiliu*, în „Convorbiri literare”, XLIII, 1909, nr. 12, dec., p. 1300–1305.
19. Bărbulescu, Ilie, *Catolicismul şi în-*

ceputul literaturii în limba română, în „Arhiva”, XLII, 1935, p. 207–209.
20. Bărbulescu, Ilie, *Curentele literare la români în perioada slavonismului cultural*, Bucureşti, 1928.
21. Bârlea, Păr. I., *Cronica ziaristicei române din Maramureş*, în „Gazeta maramurăşană”, XI, 1930, nr. 3, 16 ian., p. 1.
22. Bejan, Ioan M., *Despre ungurii din România în parlamentul ungar*, în „Neamul românesc”, III, 1908, nr. 150, 17 dec., p. 2381–2384.
23. Bejan, Pr. Serafim M., *Catolicii din Moldova*, în „Almanahul revistei populare catolice «Viaţa»”, 1924, p. 26–29.
24. Bianu, I., *Vito Pilutio. Documente inedite din archivul Propagandei*, în „Columna lui Traian”, IV, 1883, nr. 7–10, iul.–oct., p. 142–147.
25. Bianu, Ioan şi Hodos, Nerva, *Bi-*

bliografia românească veche, I–II, Bucureşti, 1903–1910.
26. Birou, Virgil, *Năzuinţe şi realizări*, Timişoara, 1941.
27. Bişoc, P. Anton, *Căsătoria*, Hălăuceşti, 1924 (semnat cu iniţiale).
28. Bitay, Arpád, *Zöld Péter egyénisége*, în „Erdélyi irodalmi szemle”, IV, 1927, nr. 2, apr.–iun., p. 165–172.
29. Bizău, Pr. Ioan, *Moaşe şi nepoate la Ieud*, în „Îndrumător bisericesc” (Cluj-Napoca), 1982, p. 222–225.
30. Bogdan-Duică, G., *Din trecutul nostru*, în „Tribuna”, XI, 1894, nr. 160, 30 iul./11 aug., p. 1–2.
31. Borcilă, Mircea, *Un fenomen fonetic dialectal: rostirea lui ş ca s şi a lui j ca z în graiurile dacoromâne. I. Răspândirea şi situaţia actuală a fenomenului*, în „Cercetări de lingvistică”, X, 1965, nr. 2, iul.–dec., p. 269–279.

32. Borcilă, Mircea, *Un fenomen fonetic dialectal: rostirea lui ş ca s şi j ca z în graiurile dacoromâne. Vechimea şi originea fenomenului*, în „Studia Universitatis Babeş-Bolyai", series Philologia, 1965, fasc. 2, p. 109–119.
33. Borcilă, Mircea, *Un fenomen fonetic românesc dialectal: ş: s şi j: z. II. Locul şi reflexele fenomenului în microsistemul graiului*, în „Cercetări de lingvistică", XI, 1966, nr. 1, ian.–iun., p. 71–76.
34. Bunea, Augustin, *Din istoria românilor. Episcopul Ioan Inocentiu Klein (1728–1751)*, Blaş, 1900.
35. Bunea, Augustin, *Episcopii Petru Paul Aron şi Dionisiu Novacovici sau istoria românilor transilvăneni de la 1751 la 1764*, Blaş, 1902.
36. Buzilă, Ştefan, *Monografia comunei Sîniosif sau Poiana*, Bistriţa, 1910.

37. [Camilli, Nicolae Iosif], *Decret privitor la dăscălii eparhiei catolice de Iaşi*, [Iaşi, 1908].
38. Camilli, Nicolae Iosif, *Actele pastorale*... 1, Iaşi, li) 13.
39. Camilli, Mons. Nicolae Iosif, *Epistola pastorală a – Cu care se anunţă apropiata lui sosire în eparhia sa*, Bucureşti, 1904.
40. Candrea, I.-A., Densusianu, Ov., Sperantia, Th. D., *Graiul nostru*, I, Bucureşti, 1906.
41. Cantemir, Dimitrie, *Descrierea Moldovei*, Bucureşti, 1973.
42. Capidan, Th., *Aromânii. Dialectul aromân*, Bucureşti, 1932.
43. Cazimir, Otilia, *Scrieri în proză*, I, [Iaşi], 1971.
44. *Călători străini despre ţările române*, II, Bucureşti, 1970; VII, 1980.
45. Căliman, Valeria, *Instituţii şi realităţi medievale româneşti atestate în*

lexicul Apostolului de la Braşov, în „Cumidava”, III, 1969, p. 406–408.
46. Călinescu, G., *Altre notizie sui missionari cattolici nei paesi romeni*, în „*Diplomatarium italicum*”, II, [1930], p. 305–514.
47. Călinescu, G., *Alcuni missionari cattolici italiani nella Moldavia nei secoli XVII e XVIII*, *ibidem*, I, 1925, p. 1–223.
41. *Ceangăii din Moldova şi revizionismul*, în „Opinia”, XXXVII, 1940, nr. 10069, 13 oct., p. 1–2.
49. Chelaru, Iosif, *Un român, misionar în Africa*. Prelucrare după corespondenţa primită din Africa de Leopold Dőrner, Bucureşti, [1942].
50. Chelcea, Ion, *Portul „cu coarne”*, în „Studii şi cercetări. Muzeul Satului”, 1970, p. 143–164.
51. Chindea, Teodor, *Contribuţii la istoria românilor din Giurgeul Ciucului*,

Gheorgheni, 1930.
52. Chindea, Teodor, *Obiceiuri de Paşti în Ciuc*, în „Gazeta Ciucului”, I, 1929, nr. 4, 31 mart. p. 1–2 (semnat cu iniţiale).
53. Chindea, Teodor, *Siculicidium, ibidem*, IV, 1932, nr. 14, 1 sept., p. 1–3.
54. *Cine sunt catolicii moldoveni?*, în „Almanahul «Presa Bună»”, XXVIII, 1941, p. 63–67.
55. Ciobanu, Dr. Radu-Ştefan, *Puncte de vedere asupra originii ceangăilor*, în „Flacăra”, XXXI, 1982, nr. 1, 7 ian., p. 10.
56. Codrescu, Th., *Documente*, în „Arhiva”, I, 1889–1890, nr. 4, p. 498–502. Zapis din 1673, semnat cu litere latine de Petre Capră, Frâncu de Cotnar şi alţi trei cotnăreni.
57. Condrea, Petru, *Geografia comunei Bărgăoanii din plasa de Sus-Mijlocu,*

judeţul Neamţ în „Societatea Geografică Română. Buletin”, V, 1884, sem. II, p. 47–69.
58. Coja, Ion, *Credinţa*, Bucureşti, 1980.
59. Cosma, Viorel, *300 de ani de la apariţia antologiei de cântece a lui Ioan Căianu*, în „Muzica”, XXVII, 1977, nr. 1, ian., p. 21–28.
60. Costin, Miron, *Opere*, [Bucureşti], 1958.
61. Cozarescu, Epifanie, *Un manuscrit de folklore médical des alentours de Roman (en Roumanie), în XXII-e Congrés International d'Histoire de la Médicine. Comptes rendus*, Bucarest, 1970, p. 135–136.
62. Crăciun, Ioachim, *Cronica rimată a lui Ioan Caioni din 1654 despre sfârşitul lui Vasile Lupu*, în „Anuarul Institutului de Istorie din Cluj”, IV, 1961, p. 237–244.

63. *Cronică*, în „Viaţa”, XVII, 1931, nr. 6, iun., p. 111. Despre pelerinajul românesc la Şumuleu.
64. Csüry Bálint, *Egy és más a moldvai csángók nyelvéröl*, în „Pásztortűz”, XXI, 1935, nr. 5–7, 15 mart.–15 apr., p. 140–141.
65. Dăianu, Dr. Ilie, *Sfântul românesc*, în „Convorbiri literare”, LVIII, 1926, nr. 5, mai, p. 330–341. Conferinţă în sala Tomis din Bucureşti.
66. Dăianu, Dr. Ilie, *Un român sfântt din Quinquecento italian. „Fra Geremia Vallaco”, (1556–1625), ibidem*, LXX, 1937, nr. 1–5, ian.–mai, p. 362–366.
67. Dăianu, Dr. Ilie, *Un sfânt pribeag român. Ieremie Valacul, 1556–1625*, Cluj, 1926; ed. II, 1936; ed. III, Timişoara, 1943.
68. Demény Lajos, *Bonyodalmak egy képviselőválasztás körül. (I). Csángók*

az egyesülés korában, în „A hét”, XIII, 1982, nr. 19, 7 mai, p. 8.
69. Demény Lajos, *Kogălniceanu a moldvai Országgyülésben egyenlö jogokat ’követel a csángóknak, ibidem*, nr. 20, 14 mai, p. 8.
70. Densusianu, Ovid, *Graiul din Ţara Haţegului*, Bucureşti, 1915.
71. Despinescu, Anton, *L’activité pastorale de Nicola Giuseppe Camilli, premier évéque de Jassy – Roumanie*, Rome, 1980.
72. Diaconescu, Emil, *Opera ştiinţifică a profesorului Ilie Minea*, în „Studii şi cercetări istorice”, XVIII, 1943, p. 23.
73. Diaconescu, Mihai, *Datorie şi mărturie*, în „Vatra”, XI, 1981, nr. 10, 20 oct., p. 127 b. Despre Ioan Căianu.
74. Diculescu, Const. C., *Din corespondenţa episcopului Melchisedec*, Bucureşti, 1909.
75. Dimitrescu, Florica, *Introducere în*

fonetica istorică a limbii române, Bucureşti, 1967.
76. Domokos Pal Péter, *A moldvai magyarság*, [Cluj, 1941].
77. Dragomir, Silviu, *Vechimea elementului românesc şi colonizările streine în Banat*, în „Anuarul Institutului de Istorie Naţională" (Cluj), III, 1924–1925, p. 291.
78. Drăganu, N., *Catehismul din manuscrisul de la 1719 al lui Silvestru d'Amelio, copie după al lui Vito Piluzio tipărit la 1677*, în „Făt-Frumos", I, 1926, nr. 2, mart.–apr., p. 34–38.
79. Drăganu, N., *Românii în veacurile IX-XIV pe baza toponimiei şi a onomasticei*, Bucureşti, 1935.
80. Drimba, Vladimir, *Syntaxe comane*, Bucureşti – Leiden, 1973.
81. Dumitriu-Snagov, I., *Le Saint-Siège et la Roumanie moderne. 1850–1866*, Rome, 1982.

82. Dumitriu-Snagov, I., *Le Saint-Siège et la Roumanie moderne. 1866–1887, Regestes*..., Rome, 1984.
83. Dunăre, Nicolae, *Raporturi interetnice în valea Casinului*, în „Almanahul Muzeului din Cristuru Secuiesc", 1971, p. 370.
84. Duzinchevici, Gh., *Răscoalele din Moldova în anul 1831 împotriva Regulamentului organic*, în „Revista Arhivelor", V/2, 1943, p. 352–366.
85. Economu, C., *Panegiricul de la Bărăbanţ*, în „Limbă şi literatură", XI, 1966, p. 539–541
86. Enăchescu-Cantemir, Alexandrina, *Portul popular românesc. Porturi din deosebite ţinuturi româneşti*, Craiova, f. a.
87. Engel, Johann Christian, *Geschichte der Moldau und Walachey*, I, Halle, 1804.
88. Farago, Iosif, *Variantele maghiare*

ale Mioriţei, în „Limbă şi literatură”, V, 1961, p. 357–369.
89. Ferenţ, Dr. Ioan, *Biserica veche din Cotnari*, în „Calendarul catolic”, XIV, 1916, p. 27–40.
90. Ferenţ, Dr. Ioan, *Cumanii şi episcopia lor*, Blaj, [1931] (extras din „Cultura creştină”, 1922–1925).
91. Ferenţ, Dr. Ioan, *Ieremia Movilă (1585–1606) şi catolicismul*, în „Calendarul catolic”, XIII, 1915, p. 37–49.
92. Ferenţ, Dr. Ioan, *Petru Şchiopul şi catolicismul în Moldova*, *ibidem*, XII, 1914, p. 59–63.
93. Filitti, Ioan C., *Din arhivele Vaticanului*, I-II, Bucureşti, 1913–1914 (extras din „Revista catolică”).
94. Fochi, Adrian, *Mioriţa. Tipologie, circulaţie, geneză, texte*, [Bucureşti, 1964].
95. *Folclor din Oltenia şi Muntenia*, I,

[Bucureşti], 1969.
96. *Folclor din Moldova*, I, [Bucureşti], 1969.
97. Frollo, I., *Românism şi catolicism*, Bucureşti, 1931. Răspuns arhimandritului Iuliu Scriban şi lui Nae Ionescu, care identificau noţiunea de *român* cu cea de *ortodox*.
98. Gabor, Dr. A., *Pentru eroii catolici căzuţi în războiu*, în „Calendarul catolic «Presa Bună*”, 1919, p. 42–43.
99. Gabor, Dr. A., *Steagul nostru la Lourdes*, în „Lumina creştinului”, I, 1913, nr. 5, mai, p. 68–71.
100. Gabor, Dr. Anton, *Indignare legitimă*, în „Sentinela catolică”, IV, 1924, nr. 3, mart., p. 1–2.
101. Gabor, Dr. Anton, *Omagiu Prea Sfinţiei Sale Monsenior. Mihai Robu, cu ocaziunea numirii şi consacrării sale întru episcop*, Iaşi, 1925.
103. Găzdaru, D., *Informaţii italiene*

inedite despre câteva texte româneşti scrise de misionari catolici, în „Studii italiene”, I, 1934, p. 79–89.
103. Găzdaru, D., *Omagiu profesorului –, Miscelanea din studiile sale inedite sau rare. I. Studii istorice-filologice*, Freiburg, 1974.
104. Găzdaru, D., *Prima tipăritură din Moldova. Contribuţie la istoria culturii româneşti din sec. XVII*, în „Buletinul Bibliotecii Române” (Freiburg), I, 1953, p. 37–54.
105. Gârniţeanu, M., *Catolicii din Moldova sunt daci. Daci care trăiesc şi azi*, în „Lumina creştinului”, XXX, 1944, febr., p. 4–5 – coperta (reproducere din „Moldova”, III, 1944, 26 ian., p. 2).
106. Gegö Elek, *A moldvai magyar telepekröl*, Budán, 1838.
107. Gerando, Atilla de, *Les Tschangos*, în „Revue de géographie”

(Paris), XII, 1878, tom. III, iul.–dec., p. 282–288.
108. Gherman, Pierre, *Le bienheureux Jeremie humble disciple valaque de Saint François*, [Bruxelles, 1983].
109. Ghika, V. I., Spicuiri istorice, I, Iaşi, 1935 (pe copertă 1936).
110. Ghiuzan, Iosif, *Român catolic*, în „Sentinela catolică”, VI, 1928, nr. 10, oct., p. 1–2.
111. Giurescu, Constantin C., *Populaţia judeţului Putna la 1820*, în „Buletinul Societăţii Regale Române de Geografie”, LIX, 1940, p. 205–206.
112. Giurescu, Constantin C., *Târguri sau oraşe şi cetăţi moldovene din secolul al X-lea până la mijlocul secolului al XVI-lea*, Bucureşti, 1967.
113. Giurescu, Constantin C., *Transilvania în istoria poporului român*, Bucureşti, 1967.
114. Gorovei, Artur, *Cotnarii în toamna*

lui 1930, în „Lumea”, XIII, 1930, nr. 3710, 3 nov., p. 2.
115. Gradea, Pia, *O culegere de cuvinte bănăţene*, în „Materiale şi cercetări dialectale”, I, 1960, p. 131.
116. Graur, Al., *Evoluţia limbii române*, Bucureşti, 1963.
117. Gregorian, Mihail C., *Graiul din Oltenia nord-vestică şi Bănatul răsăritean* (II), în „Limbă şi literatură”, XXIV, 1970, p. 197.
118. Gregorian, Mihail C., *Graiul din nord-vestul Olteniei*, Bucureşti, 1971.
119. Gregorian, Mihail C., *Graiul şi folclorul din Oltenia nord-vestică şi Bănatul răsăritean*, I, Craiova, 1938.
120. Győrffi István, *A moldvai csángók*, Budapest, 1917.
121. Győrffi István, *Moldva*, Budapest, 1916.
122. Hamzea, Adrian, *Gesta siculorum. IV. Urgia de la Siculeni*, în

„Astra”, XVII, 1983, nr. 4, apr., p. 6.
123. Haneş, V. V., *Din Ţara Oltului*, Bucureşti, 1921.
124. Hasdeu, B. P., *Etymologicum magnum Romaniae*, I, Bucureşti, 1972.
125. Hauterive, Contele d', *Memoriu asupra vechei şi actualei stări a Moldovei*, Bucureşti,
1902.
126. Hodoş, E., *Cântece bănăţene*, Caransebeş, 1898.
127. Hodoş, E., *Poezii poporale din Banat*, Caransebeş, 1892.
128. Hordilă, M. V., *Moşneagul*, în „Satul”, VIII, 1938, nr. 92–93, iul.–aug., p. 29. Baladă din Tescani.
129. Hordilă, M. V., *Toma Alimoş, ibidem*, nr. 96, nov., p. 18. Din Tescani.
130. Hurmuzaki – Densusianu, *Documente privitoare la istoria români-*

lor, I, Bucuresci, 1887.
131. Ignácz Rózsa, *Keleti magyarok nyomában*, Budapest, [1941].
132. Imreh István – Szeszka Erdös Péter, *A szabófalvi jogszokásokröl*, în Népismereti dolgozatok", 1978, p. 195–207.
133. [Ioan Paul II, *Omilie la beatificarea lui Ieremia Valahul]*, în „L'Osservatore Romano", CXXIII, 1983, nr. 252, 31 oct. – 1 nov., p. 2.
133. Iordan, Ion, Gâştescu, Petre, Oancea, D. I., *Indicatorul localităţilor din România*, Bucureşti, 1973.
135. Iorga N., *Consideraţii noi asupra rostului secuilor*, în „Revista istorică", XXV, 1939, nr. 4–6, apr.–iun., p. 141.
136. Iorga, N., *Istoria armatei româneşti*, I, Vălenii de Munte, 1910.
137. Iorga, N., *Neamul românesc în Ardeal şi Ţara Ungurească*, II, Bucu-

reşti, 1906.
138. Iorga, N., *Oameni cari au fost*, II, Bucureşti, 1935.
139. Iorga, N., *Privilegiile şangăilor de la Târgu Ocna*, în „Analele Academiei Române. Memoriile Secţiunii Istorice”, seria II, tom. XXXVII, 1914–1915, p. 245–263.
130. Iorga, N., *România cum era până la 1918*. II. *Moldova şi Dobrogea*, Bucureşti, 1930.
131. Iorga, N., *Studii şi documente cu privire la istoria românilor*. I. *Socotelile Bistriţei*. II. *Acte relative la istoria cultului catolic în principate*. Adunate şi tipărite cu o prefaţă despre propaganda catolică până la 1500 de –, Bucureşti, 1901.
142. Iorga, N., *Talente necunoscute*, în „Floarea darurilor”, I, 1907, nr. 2, p. 117. Despre seminariştii care au redactat *Omagiu* episcopului Camilli.

143. Iorga, N., *Un nou episcop catolic*, în „Neamul românesc”, XX, 1925, nr. 215, 26 sept, p. 1. Despre Mihai Robu.
134. Iorga, N., *Un sfânt român în Italia – „San Geremia Valacco”*, în „Analele Academiei Române. Memoriile Secţiunii Istorice”, seria II, tom. XXXVII, 1914–1915 (vezi şi versiunea franceză în „Académie Roumaine. Bulletin de la Section Historique”, III, 1915, nr. 1, 1 iul., p. 127–133).
145. Iozsa-Iozsa, Ioan, *Piariştii şi românii până la 1918*, Aiud, 1940.
146. *Închinare pr. Dr. Iosif P. M. Pal, fost ministru provincial al franciscanilor din Moldova...* [Oradea], 1947, p. 1–25.
147. *Îndrumător în Arhivele Statului. Judeţul Bacău*, Bucureşti, 1979.
147 bis. Jarnik, Ioan Urban şi Bârseanu, Andrei, *Doine şi strigături din*

Ardeal, Bucureşti, 1968.
148. Jernei János, *Keleti utazása*, I, Pesten, 1851.
139. Jinga, Victor, *Problemele fundamentale ale Transilvaniei*, II, în *Kalendarium franciscano-romano-julianum*... Iaşi, 1850.
150. Karácsonyi, János, *A moldvai csángók eredete*, Budapest, 1914.
151. Karalevskij, Chiril, *Relaţiunile dintre domnii români şi Sfântul Scaun în a doua jumătate a veacului al XVI-lea după documente inedite din Arhivele Vaticanului*, în „Revista catolică" II, 1913, nr. 2, apr.–iun., p. 175–207; nr. 3, iul.–sept., p. 411–426; nr. 4, oct.–dec., p. 470–581; III, 1914, nr. 1, ian.–mart., p. 46–60; nr. 2, apr.–iun., p. 178–209.
152. Karnabatt, D., *Sfântul Francisc de Assisi şi spiritul franciscan*, Săbăoani, 1941. Cap. *Misionarii francis-*

cani în ţările româneşti (p. 268–280).
153. Kemény Gábor, *Nagy-Enyednek és vidékének veszedelme 1848–1849-ben*, Pest, 1863.
154. Kogălniceanu, Mihail, *[Discurs în Adunarea Deputaţilor]*, în „Desbaterile Corpurilor Legiuitoare”, 1884, nr. 24, 19 dec., p. 404–412.
155. Kogălniceanu, M., *Dorinţele partidei naţionale din Moldova*, ed. III. Publicată de Petre V. Haneş, Bucureşti, f. a.
156. Kogălniceanu, M., *Opere*. III. *Oratorie*. I/I, Bucureşti, 1983.
157. Kolumbán Lajos, *A hétfalusi csángók a multban és jelenben*, Brassó, 1903.
158. Kós Károly, Dr., *Tájak, falvak, hagyományok*, Bukarest, 1976. Cap. *Csángó néprajzi vázlat* (p. 103–217).
159. Kós Károly, Dr., Szentimrei Judit, Nagy Jenö, Dr., *Moldvai csángó*

népmüvészet, Bukarest, 1981.
160. L., F., *Paştile şi copiii*, în „Albina”, IV, 1924, nr. 86–87, 28 apr., p. 4. Colindatul copiilor la Paşti, în Moldova.
161. Lahovari, George Ioan, Bratianu, C. I., Tocilescu, Grigore G., *Marele dicţionar geografic al României*, I–V, Bucureşti, 1898–1902.
162. Lapedatu, Alex., *Noul regim al cultelor din România*, Bucureşti, 1928.
163. Lascu, Viorica, *Documente inedite privitoare la situaţia ţărilor române la sfârşitul secolului XVII*, în „Anuarul Institutului de Istorie din Cluj”, XII, 1969, p. 231–265.
163. Lăzărescu, George, *Repere de cultură*, Bucureşti, 1982.
165. Lecca, O. G., *Dicţionar istoric, arheologic şi geografic*, Bucureşti, 1937.

166. *Les Hongrois en Moldavie*, în „Societatea Geografică Română. Buletin”, IX, 1888, trim. 3–4, p. 213–220. După „Abrégé du Bulletin de la Société Hongroise de Géographie” (Budapest), XVI, 1888, nr. 1–2 (cuprinde rezumatul conferinţei lui Aladár Ballagi).
167. Lozincă, Constantin, *Notiţe*, în „Revista istorică”, XX, 1935, nr. 10–12, oct.–dec., p. 402–403. Scrisoare către N. Iorga.
168. Lozincă, Const., *Românii din satele catolice*, în „Poporul românesc”, V, 1936, nr. 3, 1 febr., p. 52.
169. Lűkö Gábor, *A moldvai csángók. I. A csángók kapcsolatai az erdélyi magyarsággal*, Budapest, 1936.
170. Lungulescu, C... *Şcoala primară „V. Alecsandri” Mirceşti*, în „Adevărul literar şi artistic”, IV, 1923, nr. 142, 12 aug., p. 7.

171. Lupaş, I., *Împăratul Iosif II şi răscoala ţăranilor din Transilvania*, Bucureşti, 1935.
172. Lupaş, I., *Studii istorice*, IV, Sibiu, 1944.
173. Macrea, D., *Probleme ale structurii şi evoluţiei limbii române*, Bucureşti, 1982.
174. Maiorescu, Titu, *Discursuri parlamentare*... II, Bucureşti, 1897.
175. Malinowski, P. Iosif, *Manualul dascălului catolic*. Alcătuit şi prelucrat după Pilier, Baldeschi, Martinucci şi alţi autori de –, Iaşi, 1908.
176. Manciulea, Ştefan, *Episcopia gr. catolică maghiară de Hajdu-Dorog şi românii*, în „Cultura creştină”, XXII, 1942, nr. 7–9, iul.–sept., p. 385–409.
177. Manoilescu, Grigore, *San Geremia Valacco*, [Bucureşti, 1944].
178. Marcu, Liviu, *Vechi obiceiuri juri-*

dice în subzona Săcele (a doua jumătate a secolului XIX – prima jumătate a secolului XX), în „Cumidava”, V, 1971, p. 569–606.
179. Márton Gyula, *Cu privire la corelaţia dintre accent şi durata vocalelor în împrumuturile româneşti ale graiului ceangău din Moldova*, în „Studii şi cercetări lingvistice”, XVII, 1966, nr. 1, p. 81–86.
180. Márton Gyula, *A moldvai csángó nyelvjárás román kölcsönszavai*, Bukarest, 1972.
181. Márton Gyula, *Câteva aspecte ale bilingvismului maghiaro-român la ceangăii din Moldova*, în „Studii şi cercetări lingvistice”, XII, 1961, nr. 4, p. 541–553.
182. Márton Gyula, *Câteva aspecte ale influenţei limbii române în lexicul graiului ceangău din Moldova*, *ibidem*, VI, 1955, nr. 3–4, p. 331–339 (sem-

nat I. Márton).
183. Márton Gyula, *Igetövek, igei jelek és szomélyragok a moldvai csángó nveljárásban*, Bukarest, 1974.
184. Márton Gyula, *Perechi de cuvinte în graiul ceangău din Moldova*, în *Omagiu lui lorgu Iordan*, Bucureşti, 1958. Sunt menţionate şi sate în care nu se vorbeşte graiul ceangău (Gherăesti, Dochia, Birgăuani, Bălu-şeşti).
185. Márton Gyula, *L'influence de la langue roumaine sur le système et sur la structure phonologique du parler „csángó" de Moldavie*, în „Revue roumaine de linguistique", XII, 1967, nr. 3, p. 245–254.
186. Mattas, P. Francisc, *Catolicii din Moldova*, în „Revista catolică" I, 1912 nr. 3, iul.–sept., p. 360–370.
187. Mărăscu, Toma, *Folclor adunat din Batăr-Bihor*, [Tinca, 1938].

188. Mărtinaş, Dimitrie, *Sergentul Iosif Mărtinaş*, în „Biruinţa” (Roman), II, 1941 nr 7, p. 4-5 (reproducere după broşura apărută în colecţia „Biblioteca Maramureşului”, Sighet, 1920).
188 bis. Mărtinaş, I., *Cine sunt catolicii moldoveni?*, Iaşi, 1942.
189. Mărtinaş, Ioan, Gherăieşti, sat de frunte din ţinutul Romanului, în „Almanahul «Presa Bună»” XXVIII, 1941, p. 48–57.
190 Mărtinaş, Ioan, *Margareta Muşata, principesă a Moldovei, ibidem*, XXXI, 1944, p. 61–69.
191. Mărtinaş, Pr. Ioan, *Sunt ciangăii români?*, în „Lumina creştinului”, XXX, 1944, ian., p. 26–29.
192. Mărtinaş, Preot Ioan, Bachmeier, Preot dr. Gaspar, *„Bine ai venit stăpâne”. Acte, cuvântări şi însemnări omagiale*... Iaşi, 1948. La înscăuna-

rea episcopului Anton Durcovici.
193. Meteş, Ştefan, *Emigrări româneşti din Transilvania în secolele XIII–XX*, ed. II, Bucureşti, 1977.
194. Melich János, *A moldvai csángók eredetéhez*, în „Ethnographia" (Budapest), XIV, 1903, nr. 1–2, ian.–febr., p. 52–54.
195. Mihordea, V., *Relaţiile agrare din secolul al XVIII-lea în Moldova*, Bucureşti, 1968.
196. Mikecs László, *Csángók*, [Budapest, 1941].
197. Minea, I., *Ştiri noui despre propaganda catolică în Moldova în sec. XVII*, în „Revista Arhivelor", II, 1926, nr. 3, p. 399–400.
198. Mocanu, Vasile, *Ioan Căian*, Bucureşti, 1973.
199. Moldovan, Liviu, *Înregistrarea de către biserici a botezaţilor, cununaţilor şi înmormântaţilor în ţările române în*

secolele XVIII-XIX, în *Populaţie şi societate*, III, Cluj-Napoca, 1980.
200. Moldovan, Silvestru, *Ţara noastră*, Sibiu, 1894.
201. Morariu, P. Bonaventura, *Bibliografie franciscană din Moldova*, în „Almanahul... «Viaţa»”, 1925, p. 53–59 (semnat P. M.).
202. Morariu, P. Bonaventura, *Istoricul satului şi al parohiei Hălăuceşti*, *ibidem*, p. 61–70 (semnat P. Morariu).
203. Morariu, P. Bonaventura, *Părintele Del Monte, un vrednic şi sfânt misionar în ţara noastră*, în „Viaţa”, XXIV, 1938, nr. 3–4, apr.– mai, p. 69–73 (semnat Pr. B. Morariu).
204. Morariu, Bonaventura, *Series chronologica episcoporum ac praefectorum apostolicorum Missionis fratrum minorum conventualium în Moldavia (Romania) dura saeculo XIX*,

[Roma], 1942.
205. Moţu, *Poltica noastră futură*, Bucureşti, 1924.
206. Munkácsi Bernát, *A moldvai csángók nyelvjárása*, în „Magyar nyelvőr”, IX, 1880, p. 444–455; 481–493; 529–533; X, 1881, p. 1–6; 49–54; 101–107; 149–158; 199–205 (în 1881, cu titlul *A csángó nyelvről)*.
207. Mukenhaupt, Elisabeta, *Însemnări aparţinând umanistului transilvănean Ioan Căianu, aflate în colecţia de carte veche a Muzeului din Miercurea-Ciuc*, în „Revista muzeelor şi monumentelor. Muzee”, XVI, 1979, nr. 6, p. 69–72.
208. Mureşianu, Aurel A., *Originea ceangăilor din Săcelele Braşovului. Consideraţii istorice documentare la vechimea elementului românesc în Ţara Bârsei, Satulung-Săcele*, 1937.
209. Naghiu, Iosif E., *Episcopul Mihaiu*

Robu, în „Universul”, LXI, 1944, nr. 289, 25 oct., p. 3.
210. Naghiu, Iosif E., *Nicolae Iosif Camilli*, în „Studii şi cercetări istorice”, XVIII, 1943, p. 392–396.
211. *Naţionalitatea maghiară în România*, Bucureşti, 1981.
212. Neculăeş, Ieromonah Dominic, *Franciscanii, apostolii latinităţii românilor*, Cluj, 1938 (reproducere din „Agru”).
213. Neculăeş, Pr. Dr. Dominic, *Latinitatea bisericii româneşti. Schiţă de studiu istoric*, Săbăoani-Roman, 1940.
214. Neda, D., *Fraţi nedreptăţiţi*, în „Cultura creştină”, XXI, 1941, nr. 7–9, iul.–sept., p. 491–494.
215. Negruţ, Ecaterina, *Les dossiers paroisseaux de Moldavie et leurs importance comme sourse démographique*, în *Populaţie şi socie-*

tate, III, Cluj-Napoca, 1980.
216. Nistor, I., *Emigrările de peste munţi*, Bucureşti, 1915 (extras din „Analele Academiei Române. Memoriile Secţiunii Istorice”, seria II, tom. XXXVII).
217. Nitsch, Kazimierz, *Wybór pism polonistycznych*, I, Wroslaw, 1954.
218. Odobescu, Al., *Artele în România*, Bucureşti, [1924].
2 19. Onu, Liviu, *Critica textelor şi editarea literaturii române vechi*, Bucureşti, 1973.
220. Opreanu, Sabin, *Printre românii săcuizaţi*, în „Graiul românesc”, I, 1927, nr. 1, p. 11,

221. Opreanu, Sabia, *Ţinutul secuilor. Contribuţii de geografie umană şi de etnografie*, Cluj, 1928.
222. Orbán Balázs, *A Székelyföld leirása*, I-V, Pest, 1868–1871.

223. Ortiz, Ramiro, *Per la storia della cultura italiana în Rumania*, Bucureşti, 1916.
224. Pal, Iosif P. M., *Catolicii din Moldova sunt români neaoşi*, în „Almanahul... «Viaţa»” 1941, p. 56–60.
225. Pal, Iosif P., *Franciscanii minori conventuali şi limba română*, *ibidem*, 1942, p. 40–46.
226. Pal, Iosif Petru M., *Originea catolicilor din Moldova şi franciscanii, păstorii lor de veacuri*, I, Săbăoani-Roman, 1941.
227. Pal, Iosif Petru M., *Originea catolicilor din Moldova şi franciscanii, păstorii lor de veacuri*, Săbăoani-Roman, 1942.
228. Pal, Ioseph P. M., *Schematismus fratrum minorum S. Francisci conventualium almae provinciae S. Ioseph sponsi B.M.V. in Romania*, Săbăoani-Roman, 1935.

229. Pal, Petrus, *Schematismus diocesis Iassiensis*... Iaşi, 1903.
230. Palade, V., *Principii de drept bisericesc în opera lui Mihail Kogălniceanu*, în „Mitropolia Moldovei şi Sucevei”, LI, 1975, nr. 3–4, mart.–apr., p. 299–300.
231. Papiu, Ioan, *Adaus şi notiţe bibliografice din secolul XVII şi XVIII*, în „Transilvania”, XIV, 1883, nr. 11–12, 1–15 iun., p. 86–89 (semnat Aenobarbu). Despre evangheliarul lui David Biró.
232. Pascu, Ştefan, *Contribuţiuni documentare la istoria românilor în sec. XIII şi XIV*, Sibiu, 1944.
233. Paul (Delaletca), Augustin, *Între Someş şi Prut*, Bucureşti, 1905.
234. Pavel, Emilia, *Portul popular moldovenesc*, [Iaşi], 1976.
235. Petranu, Coriolan, *Influence de l’art populaire des Roumains sur les*

autres peuples de Roumanie et sur les peuples voisins, în „Revue de Transylvanie”, II, 1936, nr. 3, mart.–apr., p. 320.
236. Petrovici, Emil, *Folclor de la moţii din Scărişoara*, în „Anuarul Arhivei de Folclor” V, 1939, p. 120.
237. Petrovici, Emil, *Interpénétration des systèmes linguistiques, în Actes du X-e Congrès International des Linguistes*... I, Bucarest, 1969, p. 43.
238. Petrovici, Emil, *Întrepătrunderea sistemelor lingvistice*, în „Studii de slavistică”, I, 1969, p. 75. Versiunea română a studiului anterior.
239. Petrovici, Emil, *Studii de dialectologie şi toponimie*, Bucureşti, 1970.
240. Petrovici, Emil, *Texte dialectale*, Sibiu – Leipzig, 1943.
241. Philippide, Alexandru, *Originea românilor*, II, Iaşi, 1928.
242. Piccillo, Giuseppe, *Note sulla*

„lingua valacha" del Katekismo kriistinesko di Vito Piluzio, în „Studii şi cercetări lingvistice", XXX, 1979, nr. 1, p. 31–46.
243. Pietreanu, Marica, *Salutul în limba română. Studiu sociolingvistic*, Bucureşti, 1984.
244. Pilutio, Padre Vito, *Dottrina christiana.* Tradotta in lingua valacha dal –, în „Buciumul român", I, 1875, p. 271–274; 320–323; 467–470; 508–513; 553–556.
345. Pop, Ioan, *Relatări privind stările de fapt din Transilvania în timpul vizitei lui Iosif al II-lea (1773)*, în „Marisia", VII, 1977, 111–124.
246. Pop, Sever, *Jryö Wichmanns, Wörterbuch des ungarischen Moldauer Nordesángo und des Hétfaluer Csángódialektes nebst Gramatikalischen Aufzeichnungen und Texten-aus dem*

Nordcsángódialekt, publié par Bálint Csüry et Artturi Kannisto, Helsinki, 1936, în „Bulletin linguistique”, VIII, 1940, p. 175–179. Recenzie.
247. Popa-Lisseanu, G., *Composesoratele secuieşti*, în „Universul”, XLIX, 1932, nr. 269, 30 sept., p. 1–2.
248. Popa-Lisseanu, G., *Izvoarele istoriei românilor*, I, Bucureşti, 1934.
249. Popa-Lisseanu, G. *Secuii şi secuizarea românilor*, Bucureşti, 1932.
250. Popescu, Radu Sp., *Graiul gorjenilor de lângă munte*, Craiova, 1980.
251. *Portul popular din judeţul Harghita. Hargita megyei népviselet*, Miercurea-Ciuc, 1979, p. 123–166.
252. Prie, Octavian, *Un sat românesc din Ardeal în vechile sale întocmiri şi obiceiuri*, Cluj, 1933.
253. *Protestare*, în „Viaţa”, X, 1924, nr. 3, 1 mart., p. 33–35.

254. Puşcariu, Sextil, *Limba română*. 1. *Privire generală*, Bucureşti, 1976.
255. Puşcariu, Sextil, *Pe marginea cărţilor*, în „Dacoromania”, V, 1927–1928, p. 779.
256. Puşcariu, Sextil, *Românii din Istria*, în „Graiul românesc”, I, 1927, nr. 1, ian., p. 6.
257. Puşcariu, Sextil, *Studii istroromâne*, II, Bucureşti, 1926.
258. Quicherat, L. et Daveluy, A., *Dictionnaire latin-français*, ed. XLIV, Paris, f. a.
259. Rafaelli, P. Felix, *Bulciurile noastre*, în „Viaţa”, VIII, 1922, nr. 8, 1 aug., p. 117–118 (semnat cu iniţiale).
260. Râmneanţu, Petru, *Die Abstammung der Tschangos*, Sibiu, 1944.
261. Râmneanţu, Petru, *Grupele de sânge la ceangăii din Moldova*, în

„Buletin eugenic şi biopolitic”, XIV, 1943, nr. 1–2, p. 51–65.
262. Râmneanţu, Petru, *Problema iradierii românilor din Transilvania în principatele române*, Cluj, 1946.
263. *Recensământul populaţiei şi al locuinţelor din 5 ianuarie 1977*, I, [Bucureşti], 1980.
264. *Reise nach der Moldau* (vezi Zöld).
265. Robu, M., *Catolicii şi acţiunea militară a României*, în „Calendarul catolic”, XII, 1914, p. 64, 66.
266. Robu, Mihai, *Moartea episcopului nostru*, în „Lumina creştinului”, IV, 1916, nr. 1, ian., p. 1–8. Despre Nicolae Iosif Camilli.
267. Robu, P. Mihai, *Orfelinatele noastre catolice*, în „Calendarul catolic «Presa Bună»”, 1919, p. 18–20.
268. *României magyar irodalmi lexikon*, I, Bukarest, 1981.

269. *Românii catolici din Moldova*, în „Almanahul... «Viaţa»”, 1944, p. 49–52.
270. Rosetti, Acad. Al., *Istoria limbii române*, IV, V, VI, Bucureşti, 1966.
271. Rosetti, Generalul R., *Călăraşii din valea Siretului în Războiul de Neatârnare*, Bucureşti, 1939.
272. Rosetti, Radu, *Despre ungurii şi episcopatele catolice din Moldova*, Bucureşti, 1905 (extras din „Analele Academiei Române. Memoriile Secţiunii Istorice”, seria II, tom. XXVII).
273. Rosetti, Radu, *Une minorité éthnique imaginaire en Moldavie*, în „Journal des débats” (Paris), 1922, nr. 216, 6 aug.
274. Rossetti, P. Felice, *Una dolce amicizia. P. Pietro Giuseppe Pal – P. Massimiliano Kolbe*, [Siena, 1981].
275. Roth, Ioan Al,. *Silinţele de unire în Moldova cătră sfârşitul veacului al*

XVI-lea, în „Unirea” (Blaj), X, 1900, nr. 7, 17 febr., p. 66–67; nr. 8, 24 febr., p. 74–75; nr. 9, 3 mart., p. 83–84; nr. 10, 10 mart., p. 91; nr. 12, 24 mart., p. 107; nr. 13, 31 mart., p. 115–116.

276. Rubinyi Mózes, *Adalékok a moldvai csángók nyelvjárásához*, în „Magyar nyelvör”, XXX, 1901, p. 57–65; 109–116; 170–182; 227–235; XXI, 1902, p. 1-7; 82–87; 143–148; 202–208; (în 1902, cu titlul *Üjabb adalékok a csángók nyelvjárásához)*.

277. Rusu, Grigore, *Structura fonologică a graiurilor dacoromâne*, Bucureşti, 1983.

278. Rusu, Ioan, *Însemnări asupra călătoriei P. A. Gegö în Moldova*, în „Foaie pentru minte, inimă şi literatură”, II, 1839, nr. 43–46 (reproducere în „Societatea Geografică Română. Buletin”, XIII, 1892, p. 56–

73).
279. Rusu, Valeriu, *Consoana s în limba română*, în „Studii şi cercetări lingvistice”, XVIII, 1967, nr. 2, p. 181–183.
280. *S-a stins*, în „Lumina creştinului”, XXVI, 1940, nr. 2, febr., p. 21–29. Despre Felix Wiercinski, cu scrisori.
281. Sadoveanu, Mihail, *Câteva note*, în „Viaţa românească”, XVII, nr. 4–5, apr.–mai, p. 12.
282. Sadoveanu, Mihail, *Opere*, VIII, Bucureşti, [1953].
283. Sassu, C., *Românii şi ungurii*, Bucureşti, [1940].
284. *Satul cu cei mai mulţi copii*, în „Scânteia”, XLVI, 1977, nr. 10735, 24 febr., p. 4.
2S5. Scriban, August, *Dicţionaru limbii româneşti*, Iaşi, 1939.
286. Scurtu, Vasile, *Termenii de înru-*

dire în limba română, Bucureşti, 1966.
287. *Senatorul nostru de drept*, în „Sentinela catolică”, VII, 1927, nr. 8, aug., p. 1–2. Alexandru Th. Cisar, arhiepiscop şi mitropolit de Bucureşti.
288. Secoşan, Elena, Petrescu, Paul, *Portul popular de sărbătoare din România*, Bucureşti, 1984.
289. Sescu-Păduraru, Petru, *Emlékezés az 183l-es parasztfelkelésben elesett szabófalviakra*, în „Korunk”, XLI, 1982, nr. 3, mart., p. 222–224 (semnat Erdös Szeszka Péter). Vezi şi Imreh István.
290. Sescu-Păduraru, Petre, *Structuri durabile*, în „Ceahlăul”, XIV, 1981, nr. 2285, 11 apr., p. 3.
291. Severini, Fra Francesco, *Vita di fra Gieremia Vallacco*, Napoli, 1670.

292. Severini-Orestano, *Un erou român pe meleagurile Italiei*, Padova, 1956. Biografia anterioară prelucrată de Francesco Orestano, traducere de Dan Petraşincu.
293. Simionescu, Ion, *Ţara noastră*, ed. II, Bucureşti. 1938.
294. Spielmann, Prof. dr. doc. J., *Un pedagog – Dumitru Mărtinaş*, în „Vatra", XI, 1981, nr. 7, iul., p. 14.
295. Stan, I., *Observaţii asupra evoluţiei lui ń>i în limba română*, în „Cercetări de lingvistică, IV, 1959, p. 49.
296. Stefano, Antonio di, *Rugăciuni către Dumnedeu şi imnuri sacre*, Napoli, 1885.
297. Sturdza, Dimitrie şi Colescu-Vartic, C *„Acte şi documente relative la renascerea României*, VI/I. *Divanul Ad-hoc al Moldovei*, Bucureşti, 1896.
298. Szabó T. Attila, *A moldvai csángó nyelvjáráskutatás története*, în „Ma-

gyar nyelvjárások” (Budapest), V, 1959, p. 3–41.
299. Szabó T. Attila, *Cercetări asupra graiului popular al ceangăilor din Moldova*, în „Cum vorbim”, III, 1951, nr. 2, p. 31–33.
300. Szarvas Gábor, *A moldvai csángó nyelvéröl*, în „Magyar nyelvör”, III, 1874, p. 1–6; 49–54 (continuarea cu titlul *A csángó nyelvéröl).*
301. Szilágyi N. Sándor, *Amit még nem mondtak el a csángó névröl*, în „A hét”, X, 1979, nr. 24, 15 iun., p. 8.
302. Şiadbei, I., *Contribuţii la studiul latinei orientale*, în „Studii şi cercetări lingvistice”, VIII, 1957, nr.14, p. 486.
303. Şuiaga, Dr. Victor, *Ciangăii din Deva*, în „Gazeta Hunedoarei”, I, 1941, nr. 23, 27 iul., p. 3.
304. Şuiaga, Dr. Victor, *Ciangăii din Hunedoara, Cristur şi*

Streinsângiorgiu, ibidem, nr. 24, 3 aug., p. 10.
305. Tagliavini, Carlo, *Alcuni manoscritti rumeni sconosciuti di missionari cattolici italiani in Moldavia (sec. XVIII)*, în „Studi rumeni" (Roma), IV, 1929–1930, p. 41–104.
306. Tatrosi, Jean, *Encore quelques mots sur les Hongrois de Moldavie*, în „Revue de Hongrie", XV, 1922, tom. XXVII, p. 274–283.
307. Tatrosi, Jean, *Les Hongrois de Moldavie, ibidem*, tom. XXVI, p. 129–134; 176–182,
308. Tălmăcel, P. Iosif, *Venerabilul Ieremia Românul (Ioan Stoica.)*, în „Almanahul... «Viaţa», 1922, p. 18–25.
309. Tăutu, Mons. Aloisie L., *Spirit „ecumenic" între papalitate şi români pe vremea lui Ştefan cel Mare*, în „Bună vestire" (Roma), IV, 1965, nr. 1, p. 4–11 (reproducere ibidem, XIV,

1965, nr. 1, p. 335–344.
310. Theodorian-Carada, M., *Din frământările trecutului*, Bucureşti, 1920.
311. Theodorian-Carada, M., *Papa*. Prelucrare după Iosif de Maistre, Bucureşti, 1915, ed. II, Iaşi, 1938. Cap. *Papa în raport cu românii* (p. 118–143; ed. II, p. 129–157).
312. Tocanel, P. Pietro, *Storia della Chiesa Cattolica in Romania*. III. *Il vicariato e te missioni dei frati minori conventuali în Moldavia*, I–II, Padova, [1960–1965].
313. Tocănel, Petru, *Franciscanii minori conventuali şi limba română*, în „Bună vestire”, XI, 1972, nr. 3, iul.–sept., p. 9–43. În anexă, *Memoriale sui tentativi dell'Ungheria di mandare sacerdoti in Moldavia, presentato alla Segreteria di Stato di Sua Santità...* (1 sept. 1946).
314. Todoran, Romulus, *Cu privire la*

o problemă de lingvistică în discuţie: limbă şi dialect, în „Cercetări de lingvistică”, I, 1956, p. 97–98.
315. Tonk, Alexandru, *Formarea intelectualităţii române din Transilvania şi liceul piariştilor din Cluj*, în „Studia Universitatis Babes-Bolyai”, series Historia, XIII, 1968, fasc. 1, p. 45–58.
316. Francesco Saverio Toppi, *Il beato Geremia Stoica da Valácchia*. Un invito all’unità, Napoli, 1983.
317. Toronţiu, I. E., *Studii şi documente literare*, X, 1940.
318. *Tot în chestia şcolară*, în „Viaţa”, X, 1924, nr. 4, 1 apr., p. 51–52.
319. Tufescu, Prof. dr. Victor, *O regiune de vie circulaţie: „poarta Târgului-Frumos”*, în „Buletinul Societăţii... de Geografie”, LIX, 1940, p. 370–371.
320. Ţuţuianu, Ioan N., *Mijloace folosite de Ungaria pentru deznaţionali-*

zarea românilor, Bucureşti, 1937.
321. Ungureanu, V. M., *Antroponime în expresii şi proverbe*, în „Studii de onomastică”, (Cluj-Napoca), II, 1981, p. 209–210.
322. Urechiă, V. A., *Codex Bandinus*, Bucureşti, 1895.
323. Ursu, Ioana, *Memoria regimentelor*, în „Magazin istoric”, X, 1976, nr. 9, sept., p. 36.
324. Vasilescu, Ath., *Monografia mănăstirei şi comunei Doljeşti*, [Roman, 1930].
325. Veress, Endre, Dr., *A moldvai csángók származása és neve*, Cluj, 1934.
326. Weigand, Gustav, *Der Banater Dialekt*, Leipzig, 1896.
327. Weigand, Gustav, *Der ursprúng der s-Gemeiden*, în „Neunter Jahresbericht des Institutes für Rumänische Sprache (Rumänische

Seminar) zu Leipzig", 1902, p. 131–137.
328. Weigand, Gustav, *Die Dialekte der Moldau und Dobrudscha*, *ibidem*, p. 138–223.
329. Weigand, Gustav, *Die rumäniscen Dialekte der Kleinen Walachei, Serbiens und Bulgariens*, în „Siebenter Jachresbericht…", 1900, p. 50.
330. Veszely, Imets és Kovács, *Utazása Moldva Oláhhonban* 1868, Maros-Vásárhelyt, 1870 (scrisoarea lui Petru Zöld către episcopul Ignaţiu Batthyáni, din 11 ianuarie 1781, în partea III, p. 57–66).
331. Wichmann Hermann Júlia, *Moldvai csángó menyegző Szabófalván*, în „Etnographia", XLVII, 1936, nr. 1–2, p. 57–65.
332. Wiercinski, P. Felix, *Din trecutul satului Săbăoani*, în „Almanahu 1

«Presa Bună»”, XVII, 1930, p. 69–71.
333. Zabarescu, Ecaterina, *Vechiul judeţ al Saacului în lumina istoriei şi antropogeografiei*, în „Buletinul Societăţii... de Geografie”, XLI, 1922, p. 147–173.
334. Zöld, Petro, *Notitia de rebus hungarorum qui in Moldavia et ultra degant*, scripta Adm. R. D. – parocho Csik-Delmensi in Siculia data ad A.R.P. Vincenti Blacho (traducere germană, sub titlul *Reise nach der Moldau*, în „Ungrische Magazin”, Pressburg, III, 1783, nr. 1 p. 90–110; traducere germană în Molnár János, *Magyar könyv-ház*, III, Posonyban, 1783, p. 414–428).
335. Zub, Alexandru, *Preocupări de istorie eclesiastică la M. Kogălniceanu*, în „Mitropolia Moldovei şi Sucevei”, XLIX, 1973, nr. 3–4, mart.–apr., p. 232.

■ IV.6. Indice[178]

a) Autori, personalităţi, informatori

A

Aenobarbu vezi Papiu, Ioan
Agu, Petre 70
Alecsandri, Paulina V. 152
Alecsandri, Vasile 56, 94, 122, 151
Alexandru cel Bun 124
Alzati, Cesare 125
Amelio, Silvestru d' 125
Andrieş, Dumitru 130

---

[178] Prezentul indice a fost realizat strict în baza textului autorului. Pentru redarea corectă a numelor maghiare, acestea au fost puse, unde a fost cazul, în paranteze unghiulare <>.

Antal, Ludovic 129
Antonescu, Mihai 145
Apostol, Emil 153
Arduini, Petru Rafael 24
Ascoli, G. I. 95
Auner Carol 22, 124, 142
Auner Károly vezi Auner, Carol

B

Bachmeier, Gaspar 143
Balint, Petru 131
Ballagi Aladár 36, 57, 74, 128–129, 141, 152
Bakó Géza 9, 17, 62, 79–81
Bancea, Petru 135
Bandinus, Marcus 20–21, 23, 146
Bariţiu, George 138
Bartoli, Matteo 91
Barzart, I. D. 138
Batthyáni Ignaţiu /<Ignác> 27–28, 38, 138
Baumgartner Sándor 48, 141

Bânăţeanu, Tancred 151
Bănescu, N. 137
Bărbulescu, Ilie 142
Bârlea, Ion 136
Bejan, Ioan M. 123
Bejan, Serafin M. 142
Beke Paul/<Pál> 20
Beloiu, Constantin 163
Benchea, Andrei 131
Bethlen Gabriel 44
Bianu, Ioan 22, 34, 125
Bibici, Iacob 135
Bilţiu-Dăncuş, I. 136
Biró, David 34, 135
Birou, Virgil 158
Bişoc, Anton 131–132, 151
Bitay Árpád 132
Bizău, Ioan 157
Bîrseanu, Andrei 128
Blaho, Vincenti 27
Bocskor Ştefan/<István> 138
Bogdan-Duică, G. 140

Bogrea, Vasile 96
Bonfini, Antonio 96
Borcilă, Mircea 74, 81–82, 85
Bratianu, C. I. 65
Brocani, Dominic 24
Bucur, Septimiu (elev al lui D. M.) 159
Bunea, Augustin 25, 44
Bursuc, Martin 132
Buzilă Ştefan 157

C

Cambiolli, Iosif 24, 28
Camilli, Nicolae Iosif 7, 119, 128–129, 155
Cancel, Petru 122
Cancicov, Mircea 131
Candrea, I.-A, 142
Cantemir, Dimitrie 13, 19, 133
Capidan, Theodor 82
Cassulo, Andrea 144
Cazimir, Otilia 159

Căianu, Ioan 45, 140–141
Căliman, Valeria 152
Călinescu, G. 21, 25, 33, 48, 125, 137, 145
Ceangău, Anton 131
Cernea, Emil (elev al lui D. M.) 159
Chelaru, Iosif 131
Chelcea, Ion 134
Chindea, Teodor 43, 113, 132, 156
Ciobanu, Ioan (elev al lui D. M.) 159
Ciobanu, Radu-Ştefan 119, 122, 143
Cioriceanu, Georges D. 121
Cisar, Alexandru Th. 137
Clement XIV 148
Clementis, Iosif 35
Coja, Ion 136
Cojocaru, Iosif 129–130
Colescu-Vartic, C. 14, 120
Condrea, Petru 150
Copilaş, Maria 87
Corradini, Iosif 74
Cosma, Viorel 140

Costache, Veniamin 6
Costin, Miron 22, 41, 142
Cozarescu, Epifanie 63
Crăciun, Ioachim 141
Creangă, Ion 111
Csoma Alexandru <Sándor> 6
Csüry Bálint 139
Cuza-Vodă 55, 72, 101–102

D

Damian (mitropolit) 142
Daradics (Dorodici, Doroghici, Drăghici) 47
Davelny, A. 91
Dăianu, Ilie 130
Dămătăr, Mihai 154
Demény Lajos 120
Densusianu, Ovid 111, 142, 151, 159
Densuşianu, N. 21
Despinescu, Anton 129
Diaconescu, Emil 122
Diaconescu, Mihai 140–141

Diculescu, Constantin C. 137, 151
Dimitrescu, Florica 78, 87
Domokos Pál Péter 17, 41, 49, 88, 151
Dragomir, Silviu 139
Drăganu, N. 62, 80, 125
Drimba, Vladimir 155
Dudassi, Andrei <András> 27
Dumea, Neculai 131
Dumitraş vezi Pal, Iosif Petru M.
Dumitraş, Petru Pavel 146
Dumitriu-Snagov, Ion 121, 138, 141, 147–148
Dunăre, N. 152
Durcovici, Anton 143
Duzinchevici, Gh. 128

E

Economu, C. 135
Eisenbach (consul) 55
Enăchescu-Cantemir, Alexandrina 113, 151

Engel, Johann Christian 18, 74
Erdeş, Veronica 138

F

Farago Iosif 49, 122
Fechete (dascăl) 138
Ferenţ, Ioan 123, 129, 135, 142
Festus 91
Fochi, Adrian 123
Focşa, Gheorghe 151
Frollo, Iosif 133

G

Gabor, Anton 129–131, 137
Gabor, Gheorghe 131
Gabor, Iosif 126–128, 138, 145, 147–148
Gatt, Vincentiu 24
Găzdaru, D. 125, 132
Gârleanu, Ion M. 129, 131
Gârniţeanu, M. 122
Gâştescu, Petre 139

Gegő Elek 15, 33, 88, 118, 121
Gerando, Attila de 149
Ghercă, Elisabeta 153
Gherguţă, Mihai 133, 136, 147
Ghibu, Onisifor 87
Ghica, Grigore 25
Ghika, Vladimir I. 125, 142
Ghiuzan, Iosif 138, 142
Giovanni, Hrisostomo de 31
Giurescu, Constantin C. 20, 124, 126
Gârleanu (dascăl) 74
Gödel (consul) 121
Gorovei, Artur 123
Gradea, Pia 75
Graur, Alexandru 85
Gregorian, Mihail C. 74, 76, 154–155
Grigore IX 124, 154
Győrffi István 16, 79, 122

H

Hammer (consul) 24
Hamzea, Adrian 132

Haneş, Petre V. 120
Haneş, Vasile V. 158
Haquet, Balthasar 140
Haret, Spiru 51
Hasdeu, B. P. 95
Hauterive, Alexandre d’ 57–58, 128, 138
Hodoş, Enea 61, 75
Hodoş, Nerva 34
Hordilă, M. V. 154
Hunfalvy Paul <Pál> 18
Hurmuzaki, Eudoxiu 21

I

Iancu, Liviu 75
Ieremia Movilă 142
Ieremia Valahul 7, 130
Ignácz Rózsa 50
Imreh István 128, 146
Ioan (cneaz) 44
Ioan Paul II 7, 130
Ionescu, Dionisie D. 147

Ionescu, Emilia 151
Ionescu, Nae 133
Ionescu de la Brad, Ion 137–138, 151
Iordan, Ion 139
Iorga, Nicolae 13, 15–16, 20, 35, 47, 54 56, 89, 119–120, 122, 129–130, 133 137, 150, 156
Iosif II 43–44, 140
Iozsa-Iozsa, Ioan 135
Isidorus 91

J

Jaquet, Dominic 129
Jarnik, Ioan-Urban 128
Jernei János 48
Jezierski, Stanislau 24–25, 48
Jinga, Victor 140
Justinian (împărat) 64, 91

K

Karácsonyi János 15, 122
Karalewskij, Chiril 142

Karwosiescki, Dominic 158
Kemény Gábor 139
Killinger, Manfred von 17
Kogălniceanu, Mihail 13, 119–121, 136, 142
Kolbe, Maximilian 119
Kolumban Lajos 139
Konya Iosif <József> 146
Kopácsy Iosif <József) 54–55
Kós Károly 7, 141, 149, 151
Kovács György 143–144

L

L., F. 156
Ladan, Mărița 39
Lahovari, George Ioan 65
Landi, Aloisiu 24
Lapedatu, Alexandru 141
Lascu, Viorica 125
Laţcu 124
Lazăr, Ilie 137
Lăzărescu, George 134

Lecca, O. G. 151
Le Faucher (Lifosăriu) 73–74
Le Page (Lăpazu) 74
Lozincă, Constantin 119
Lucaciu, Dumitru 129
Lűkő Gábor 79
Lungu, Mihai 151
Lungulescu, C. 152
Lupaş, Ioan 44, 149
Lupu, Andrei 90, 136

M

Macrea, D. 121
Maior, Grigore 26
Maior, Petru 6
Maiorescu, Titu 135
Malinowski, Iosif 146
Mancinelli, Giulio 125
Manciulea, Ştefan 43, 113, 140
Manoilescu, Grigore 130
Marcu, Liviu 139
Margareta-Muşata 22, 124

Maria Tereza 43
Martinet, A. 167
Márton Gyula 17, 92, 132, 156
Mauro, Antonio, 25, 63, 134, 155, 158
Mavrocordat, Alexandru 57
Mărăscu, Toma 156
Mărtinas, Dumitru[179] 118, 122–123 133–134, 136–138, 143–144, 146, 148, 153, 156, 159–160
Mărtinas, Ioan 119, 124, 128, 136, 143, 145, 156, 163
Mărtinas, Iosif 136–137
Melich János 48, 79
Meteş, Ştefan 29
Micu, Inocenţiu 44
Mihordea, V. 126
Mikecs László 11–13, 33, 49, 66, 99, 151

---

[179] Am evidenţiat prezenţa sa din cap. *Note şi comentarii*.

Minea, Ilie 122
Mocanu, Vasile 46
Moldovan, Liviu 145
Moldovan, Silvestru 151
Molnár János 27, 132
Monte, Giovanni Battista del 21, 125
Morariu, Bonaventura 21, 55, 130–132, 144, 156
Moţu 138
Mukenhaupt, Elisabeta 141
Munkácsi Bernát 36, 57, 60
Mureşianu, Aurel A. 139

N

Naghiu, Iosif E. 121–122, 125, 133
Nagy Eugen <Jenő> 7, 141, H9, 151
Napoli, Emmanuele da 130
Neagu, Petru 129
Neculăeş, Dominic 124, 131
Neda, Dumitru 143
Negri, Costache 13–14
Negruţ, Ecaterina 145

Nestmann, Leopold 53
Niculescu-Varone, G. T. 76
Nistor, Ion 160
Nitsch, Kazitnierz 83
Niţă, Victor 161, 163

O

Oancea, D. I. 139
Odobescu, Alexandru 132
Onciul, D. 16
Onu, Liviu 153
Opreanu, Sabin 43, 63, 113, 139
Orbán Balázs 140
Orestano, Francesco 130
Ortiz, Ramiro 125
Osman-Paşa 136

P

Pal, Anton Petru 146
Pal, Iosif Petru M. 13, 53, 65, 87, 90, 118–119, 126, 129, 132, 145–146, 151
Pal, Petru 131

Palade, V. 120
Pall, Francisc 125, 128
Pamfili, Inocenţiu 24
Papadima, Ovidiu (elev al lui D. M.) 159
Papiu, Ioan 135
Papiu Ilarian, Alexandru 125
Paraschivescu, Felicia 130.
Parčevič, Petru 22
Paroni, Ioan Filip 6, 52–53, 146
Pascu, Giorge 122
Pascu, Ştefan 124
Paul (Delaletca), Augustin 123, 126, 140
Pavel, Emilia 151
Pâclişanu, Zenobie 160
Petranu, Coriolan 152
Petraş, Inocenţiu 122–123, 147
Petrescu, Cezar 133
Petrescu, Costin 112
Petrescu, Paul 151
Petrescu, Ştefania 133

Petrovici, Emil 64, 82, 134, 154–155
Petru Şchiopul 142
Petz, Anton 119
Philippide, Alexandru 123, 155, 159
Picciollo, Giuseppe 125
Pietreanu, Marica 158
Piluzio, Vito 22, 125–126, 128, 156
Pius VI 38, 52
Pius XII 144
Pleşca, Petru 24
Pluym, Antoine Joseph 7, 138
Pompiliu, Miron 138
Pop, Ioan 140
Pop, Sever 56, 66, 126, 153
Popa-Lisseanu, G. 43, 45–46, 51, 57, 61, 141, 155
Popescu, Radu Sp. 155
Possevino, Antonio 134
Possoni, Toraa 135
Prie, Octavian 158
Prisnea, Constantin 119
Puşcariu, Sextil 91, 155

Q

Quicherat, L. 91

R

Raab, Iosif <Jozef> 6, 24
Radu (cneaz) 44
Rafaelli, Felix 151
Rákoczi Gheorghe I 44
Rákoczi Gheorghe II 44
Râmneamţu Petru 13, 16–17, 65, 90, 119, 126–127, 151
Robu, Ianuş 14, 120
Robu, Ioan 121
Robu, Mihai 120–121, 129, 131, 136, 144
Roesler, Robert 18
Rosetti, Alexandru 78
Rosetti, Radu 13, 16, 19, 71, 7, 110, 159
Rosetti, Radu (general) 136
Rossetti, Felice 119

Roth, Ioan Al. 142
Rubinyi Mózes 42, 60, 65, 75, 87, 99
Russo, Alecu 122
Rusu, Grigore 154
Rusu, Ioan 121
Rusu, Valeriu 76, 82

S

Sadoveanu, Mihail 133
Salandari, Iosif 138
Sárdi, Pál 54
Sassu, C. 140
Schuller (Suleriu) 73
Scriban, August 135
Scriban, Iuliu 133
Scurtu, Vasile 90
Secoşan, Elena 151
Serghie, Em. 133
Sescu-Păduraru, Petre 126, 128, 134
Severini, Francesco 130
Simionescu, Ion 152
Simon, Iosif 145

Sion Gherei, Gh. 125
Sixt IV 142
Sperantia, Th. D. 142, 151
Spielmann, J. (elev al lui D. M.) 159–160
Spiridon, Maria 134
Stan, I. 85
Stefano, Antonio de 121, 138
Sturdza, Dimitrie A. 14, 120
Sturdza, Gheorghieş 120
Sulzer, Franz Joseph 18
Susan, Carol 144
Szabó T. Attila 16
Szarvas Gábor 19, 33, 60, 65–66, 68 74, 94–95, 98
Szentimrei Judit 7, 141, 149, 151
Szilágyi N. Sándor 122

Ş

Şiadbei, I. 78
Şincai, Gheorghe 6
Ştefan cel Mare 58, 111–112, 142

Şuiaga, Victor 139

T

Tagliavini, Carlo 63, 132, 134, 155
Tatrosi, Jean vezi Veress Endre
Tălmăcel, Iosif 129, 157
Tăutu, Aloisiu L. 142
Teodoric (episcop) 124
Theodorian-Carada, M. 125, 129, 142
Tocanel, Pietro vezi Tocănel, Petru
Tocănel, Carmil 129
Tocănel, Petru 127, 129, 131, 137, 139, 144
Tocilescu, Grigore G. 65
Todoran, Romulus 14–15
Tomassi, Iosif 7, 55, 122, 138, 146, 148
Tomeian, Margareta 31, 135
Tonk Alexandru <Sándor> 135
Torouţiu, I. E. 129
Trifaş, Mihai Iacob 151
Tufescu, Victor 19, 118; 123

T

Ţuţuianu, Ioan N. 141

U

Ungureanu, Ruja 156
Ungureanu, V. M. 136, 156, 158, 163–164, 170
Urechiă, V. A. 21, 63, 136
Ursu (cneaz) 44
Ursu, Ioana 136

V

Vasile Lupu 141
Vasilescu, Ath. 153–154
Veress Endre 15, 19, 42, 123
Veszely, Imets és Kovács 27–30, 74, 135

W

Weigand, Gustav 9, 13, 15, 19, 42, 48, 61, 65, 75, 78–79, 81–82, 87, 121,

123
Wesselényi Miklós 44
Wichmann Jenő 56, 99, 153
Wichmanné Hermann Júlia 151
Wiercinski, Felix 128–138
Winkler, Madeleine, 133

X

Xenopol, Alexandru D. 16,19

Z

Zaharescu, Ecaterina 124
Zaharia, Dumitru 27, 132
Zaharia, Valerian 144
Zauli, Felix 133
Zöld Petru <Péter> 9, 18, 23, 27–34, 36, 42, 48, 56, 73–74, 94, 132
Zub, Alexandru 120

b) Nume de familie şi porecle

A

Aciobănoaie 148
Agăinoaie 148
Ambiţie 148
Andrieş 156
Aniţei 149
Antal 148
Antoci 156; Antohi 156
Antonel 148; Antonică 156
Armanu 90
Armăncuţ 21
Aturcului 148
Avădanei 90

B

Baciu 90
Badea Fugă 148
Balanu 148
Balcu 21
Balica 21

Balint 148
Barbălată 21
Barticel 21
Bălan 21, 156
Bărbat 21
Bărbos 21; Bărbuţ 21;
Bejan 156
Biliboc 21
Bişoc 153
Bârsan 89
Blăjuţ 90
Blînda 21
Boancă 21
Bobacea 21
Bodolan 148
Bogdan 21, 90; Bogdănel 90
Boghean 148
Boldur 21
Bolha 21
Borcan 148
Bot-de-Iepure 148
Brînză 21; Brînzoaie 21

Budac 148; Budăcica (fem.) 106, 148
Budău 21
Buftea 148
Buhăieş 149
Buium 148, 154
Bujor 146, 149
Burcă 21, 148, 156
Busuioc 21, 156
Butacu 90; Butăcel 90
Buteanu 156
Butnar 21
Buzău 156

C

Cancel 21
Cazacu 90
Căliman 156
Călugăr 21
Căpitan 21
Cerchez 21
Cernica 90
Chereches 148

Chinezu 21, 148
Chiper 148
Chişcă 21
Chişleag 148
Chit 148; Chitan 148; Chiti 148;
Cimpoi 21; Cimpoieş 156;
Cioară 21
Cioban(u) 21, 156
Ciolan 21
Ciorbă 21
Ciucul 21
Ciuraru 156
Cizmariu 148
Cizmăroaia (fem.) 148
Clopotaru 90
Cobzaru 156
Cocostârc 148
Cojan 90
Cojocaru 156
Colţa 89; Colţea 21;
Condac 90
Conea 148

Coneasa (Conoaia) (fem.) 148
Constantin 156,
Conta 21
Copilaş 153
Corbu 156
Cozan 21
Cozma 156
Cozocar 21
Cozonac 148; Cozonăciţa (fem.) 148;
Craiu 148; Crăiasa (fem.) 148;
Crîstea 148
Cucoş 148
Cucu 148
Curelar 21

D

Dabija 156
Damian 21
Dancu 21
Dărăbant 21
Demsa 156
Digdă 148

Drug 148
Duma 21
Dumitraş 21, 146

F

Fiară 148
Fânaru 89
Foi 148; Foileasa 148;
Frâncu 21
Frumuşica (fem.) 148
Furatu 148

G

Gabor 148
Găină 148
Gălăţanu 89
Geandră 148
Ghergu 21; Gherguţ 156;
Gheţu 21
Giurgioaie 148; Giurgi(u) 89, 148;
Gândăcel 148; Gândăcica (fem.) 148;
Gângu 21

Gârbea 21
Gât-Strâmb 148
Glonţu 148
Golda 148; Goldiţa 148; Goldu 148;
Grosu 21
Guleanu 148
Guşa 90

H

Hostolomei 148

I

Iacobuţ 149

Î

Înfietu 148; Înfietoaia (fem.) 148;

J

Jitaru 90, 153, 156
Juratu 90

L

Leahu 156
Lunguţ 21
Lupan 89
Lupoaie 21; Lupu 90;

M

Macarie 90
Maiantal 148
Maior 156
Mama-Ceea 148
Marcu 90
Maşina 149
Manul 21
Mare 156
Martinel 21
Matei 156
Măimihai 148
Medveş (Ursu) 148
Mihăică 21; Mihăieş 148–149;
Mititelu 90
Moise 21
Moraru 156

Motan 148
Munteanu 156

N

Neamţu 21
Nicoară 156
Novac 156

O

Olaru 156
Orez 148

P

Pal 146, 148
Pascar(u) 21, 156
Panţiru 156
Păcurar 21
Pătraşcu 21, 90, 156
Păuleţ 89, 156
Pescaru 156
Petre 156; Petrici 90; Petrişor 156; Petruţ 156;

Pitrica 148
Pârţac 156
Plop 156
Poarcă 21
Podoleanu 21
Prăjescu 156
Prepeliţă 21
Pucea 148; Purcel 149;
Purice 148–149
Puşcaş 21
Puţan 156

R

Răzvan 21
Robu 21, 156
Roca 21
Roşaţă 156; Roşca 21;
Rotaru 90

S

Santa 21
Scripcar 156

Sescu 21
Sima 21
Simon 21
Sitar 21
Solomon 89
Spătaru 90
Spânu 21
Stuchici 148
Sumănaru 90
Surdan 148

Ş

Şoltuz 21
Ştef 136

T

Talancă 148
Tălpălar 21
Teleagă 149
Tiba 21
Topor 21
Tulbure 21, 89

Tuncea 21
Turtă 148

Ţ

Ţapu 149
Ţigan 21

U

Ursu 148

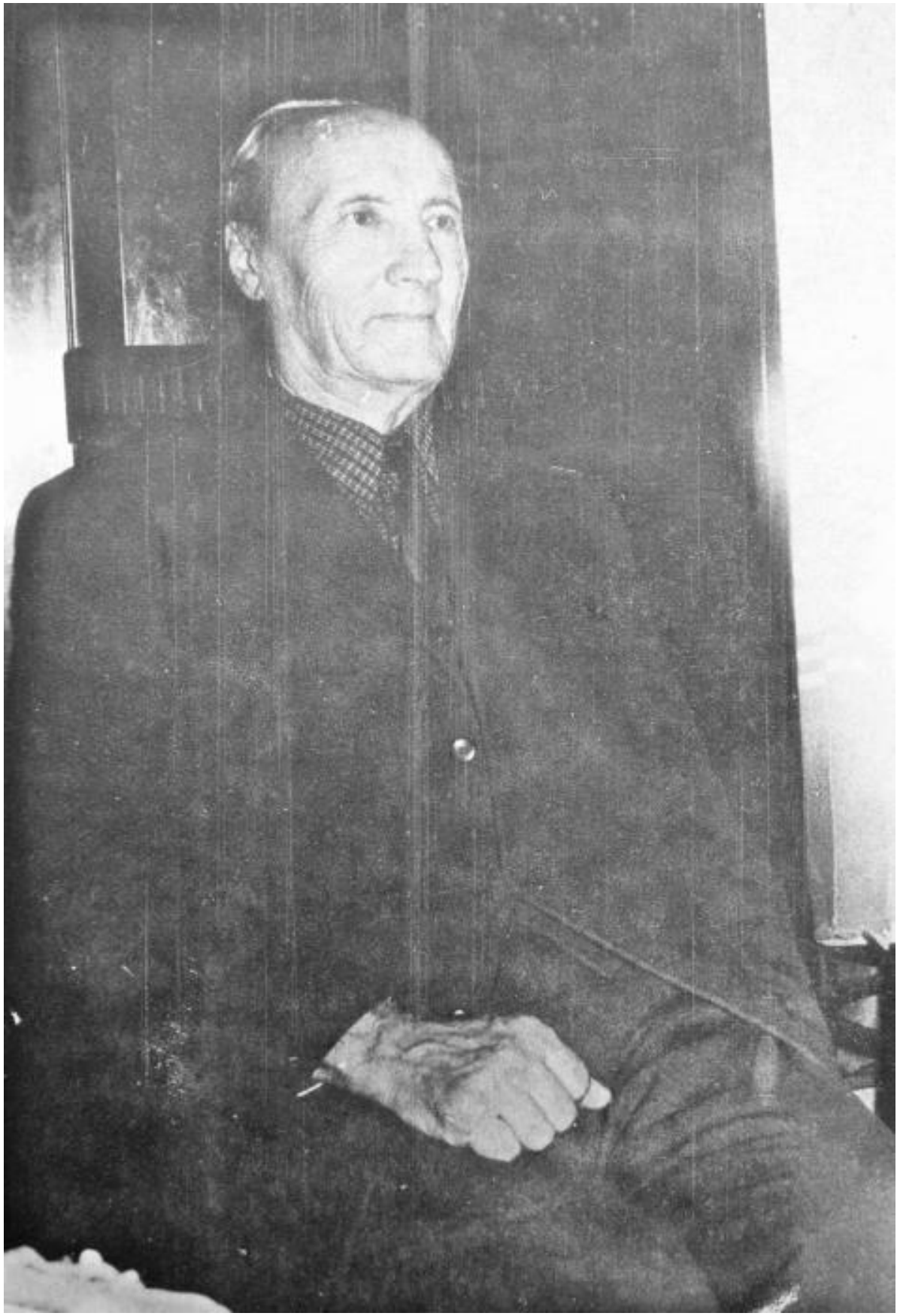
V

Vaida 156
Vătămănel 156
Vernică 21
Vinţelar 21
Voinea 90
Vornicu 90

Z

Zaharia 89
Zărăfoaia 106

POZE



Dumitru Mărtinaş, (Butea, 11 mai 1897 – 3 febr. 1979, Buzău)

Mama autorului, Smaranda Mărtinaş (1870-1951);

Gheorghe Nic. Sărăţeanu, jud. Bacău (1941)

Ambrozie Sescu, participant la Războiul de Independenţă 1877/78

Petru Faraoanu şi Maria Ignat din Mărgineni, jud. Bacău (1921)

Maria A. Marga şi Petru Ambăruş din jud. Bacău (1936)

Tânără din Jugani (jud. Iaşi) – 1937

Tînără pereche din jud. Bacău (1947)

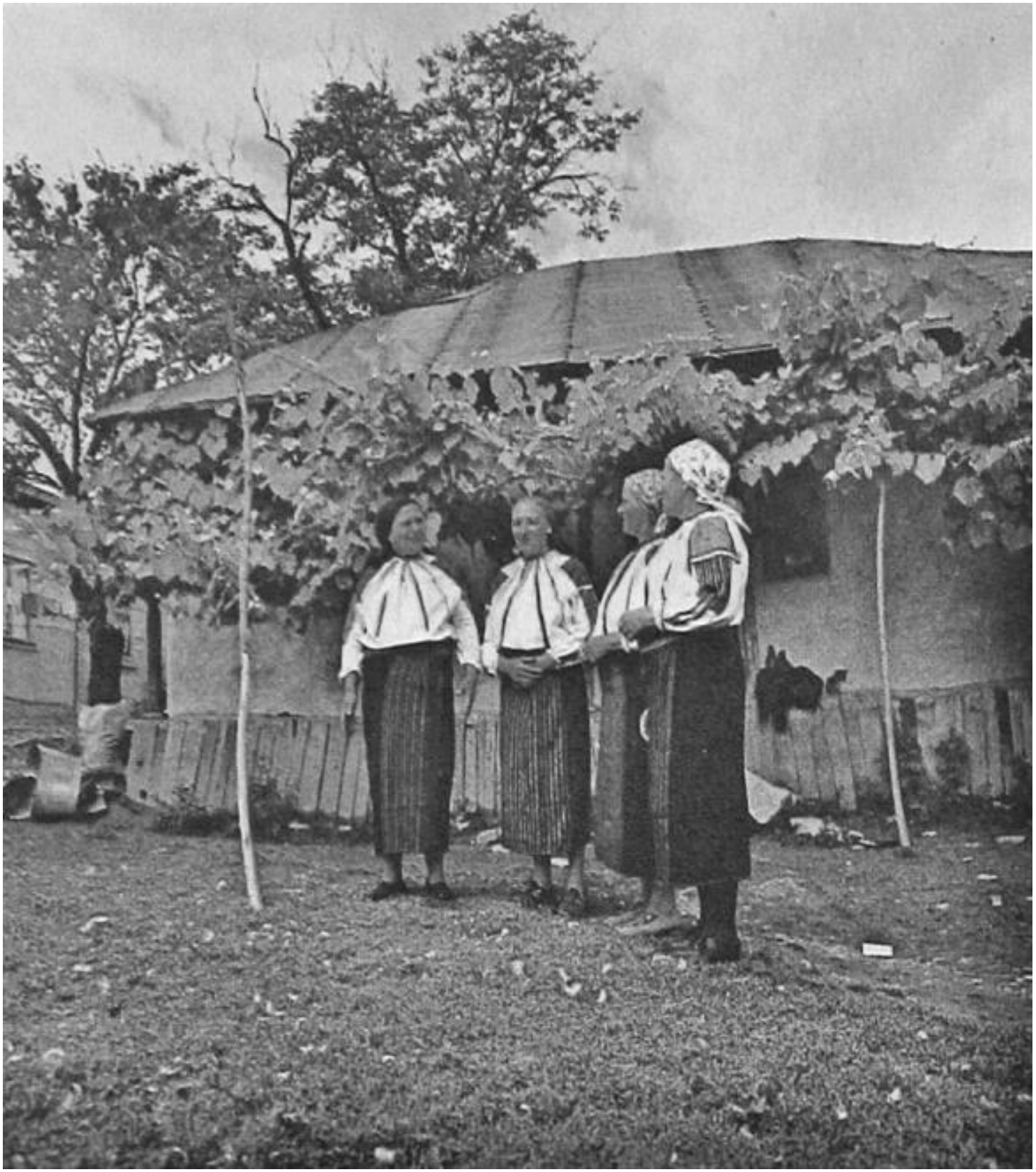
Ion Cojocaru din Mărgineni jud. Bacău -1967

Tânără pereche din Baraţi-Bacău (1968)

Tînără pereche din Tămăşani-Roman

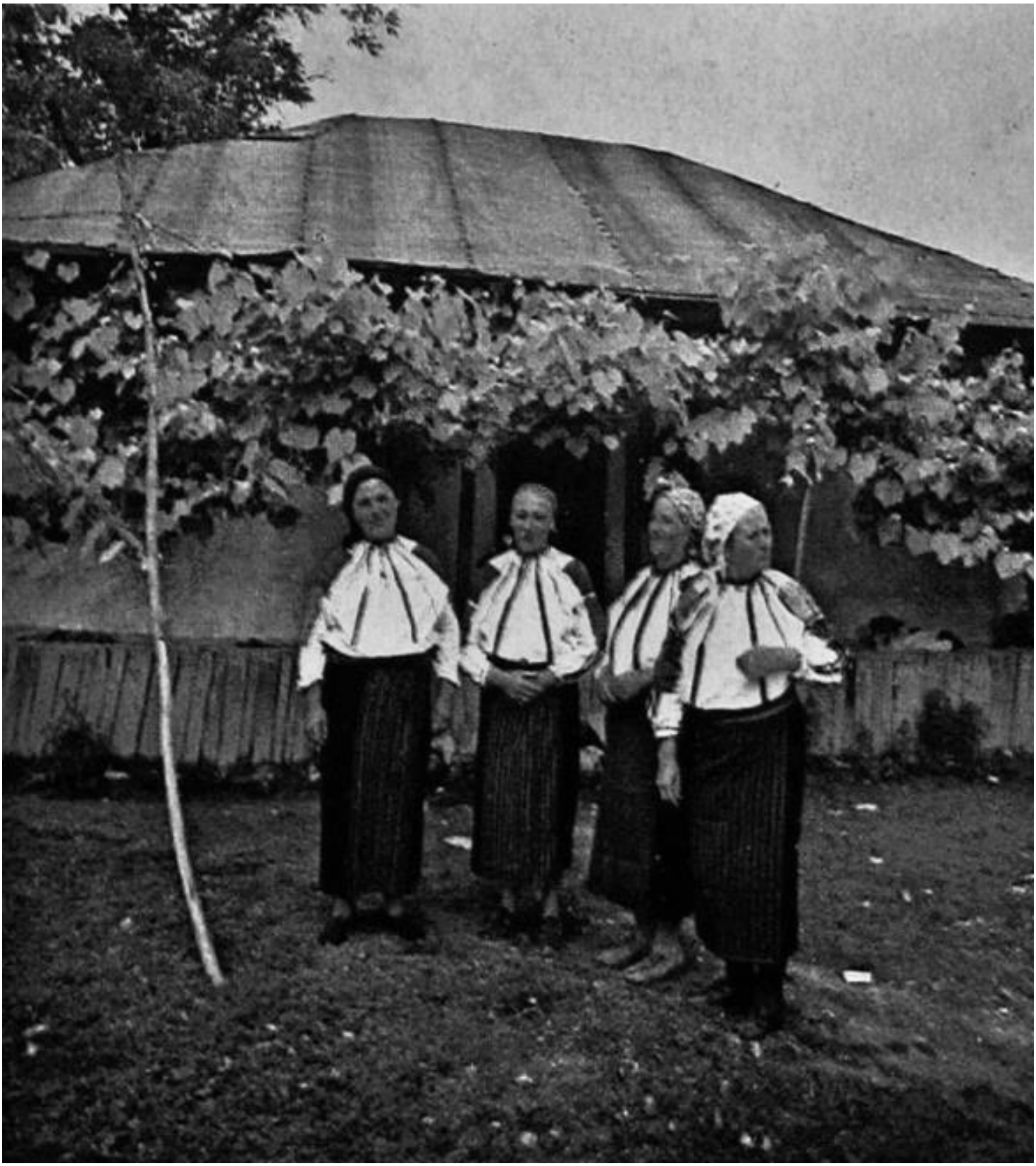
Prietene din Lespezi (jud. Bacău) -1977

Mama şi fiul (Luncaşi, com. Hălăuceşti, jud. Iaşi) -1984



Port de sărbătoare din Cleja (jud. Bacău)

Port de sărbătoare din Cleja (jud. Bacău)

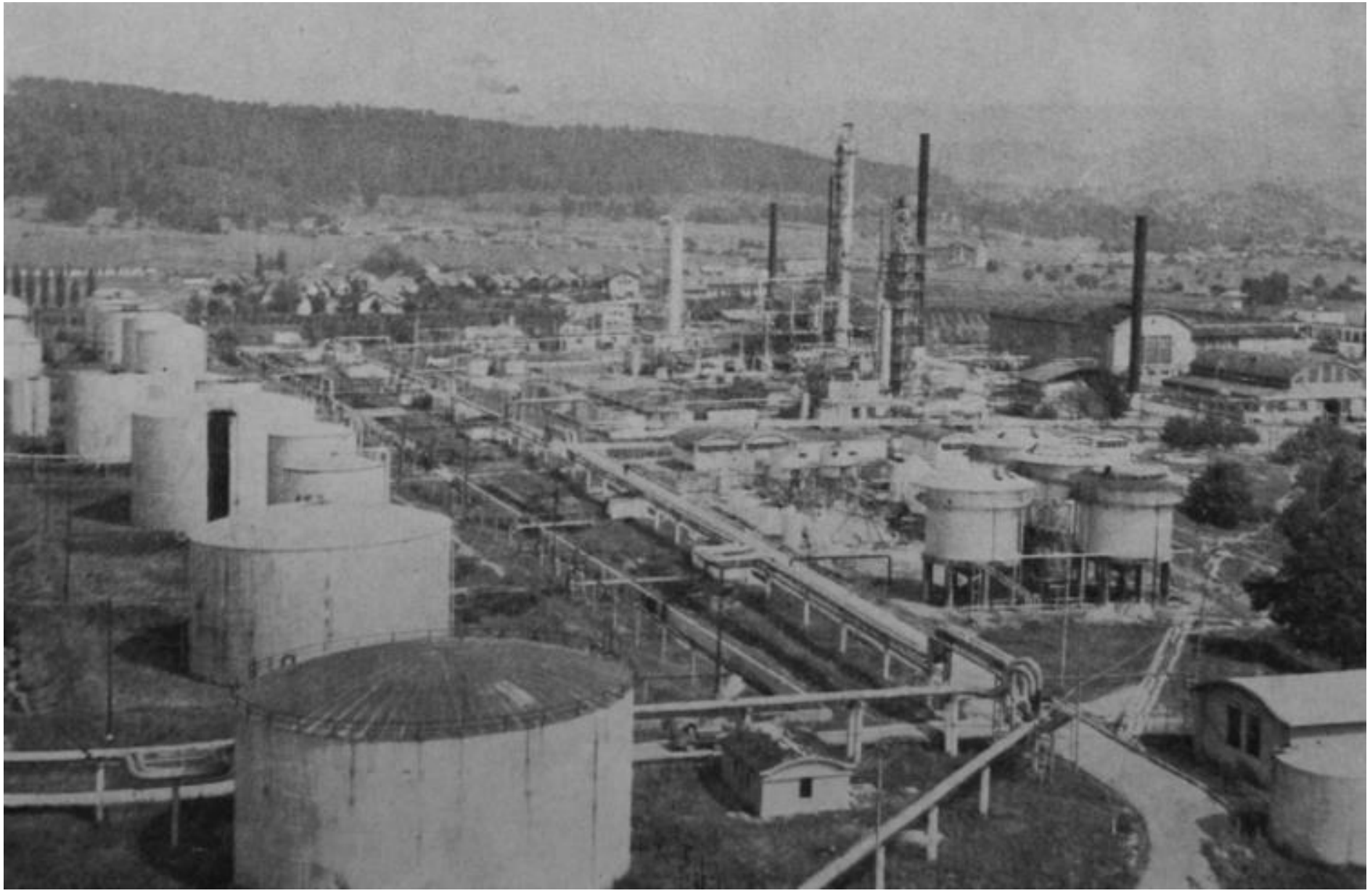


Port de sărbătoare din Cleja (jud. Bacău)

Femeie în vîrstă din Barticeşti (jud. Bacău)

Interior ţărănesc din Cleja; Ţesături tradiţionale (Cleja)

Tovarăşul Nicolae Ceauşescu în mijlocul muncitorilor de la întreprinderea Mecanică Roman (jud. Neamţ)



O însemnată realizare a socialismului: Rafinăria Dărmăneşti (jud. Bacău)

Primire tradiţională a tovarăşului Nicolae Ceauşescu şi a tovarăşei Elena Ceauşescu la Oneşti (jud. Bacău)

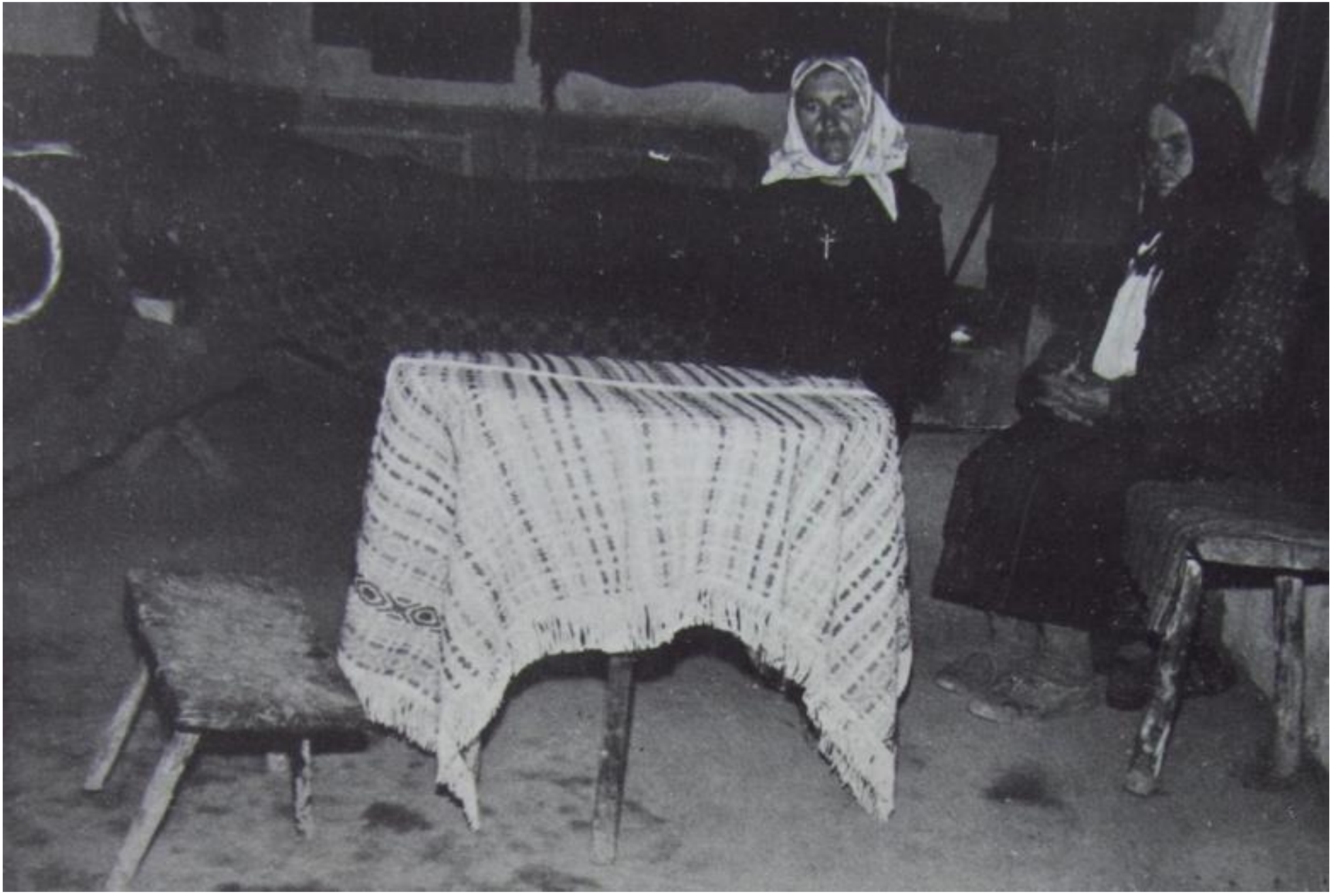
Vizita de lucru a tovarăşului Nicolae Ceauşescu la Combinatului de Prelucrarea Lemnului Comăneşti (jud. Bacău)

Port popular din zona Roman (Faraoani)

Port popular din zona Bacău

Port vechi din Tămăşeni (1918)

Horă la Răchiteni (1918)



Vechi interior (Valea Seacă, jud. Bacău)

Mirii, nănaşii, chemătorii şi druştele (jud. Bacău, 1947)

Port de sărbătoare din zona Roman (Oţeleni)

Fete şi flăcăi în port de sărbătoare (jud. Bacău)

Grup de tinere din Fărăoani

Costum de sărbătoare din Săbăoani (jud. Neamţ)

O nuntă din zilele noastre la Sărata (jud. Bacău)

Costum popular din Luncaşi (jud. Iaşi)

Tata şi fiica (Prăjeşti, jud. Bacău)

În satul lui D. Mărtinaş, Butea (jud. Iaşi) - o formă a împlinirii aspiraţiilor urmaşilor

Institutul teologic catolic din Iaşi pentru a cărui înfiinţare a militat Al. Ioan Cuza

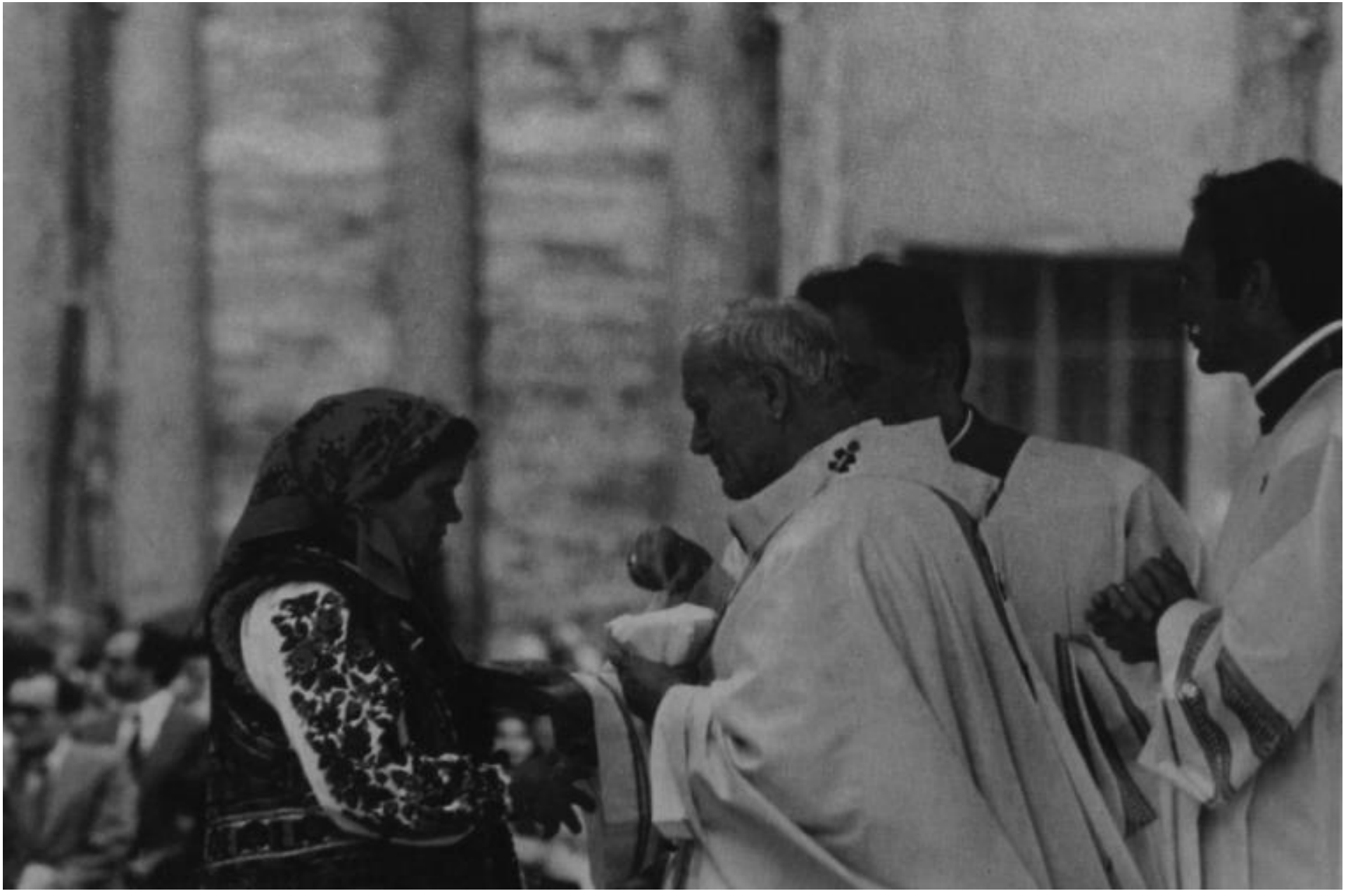
Tapiserie-prapor - cu chipul lui Ieremia Valahul - dezvelită solemn pe faţada bazilicii San Pietro la Roma (30 oct. 1983)

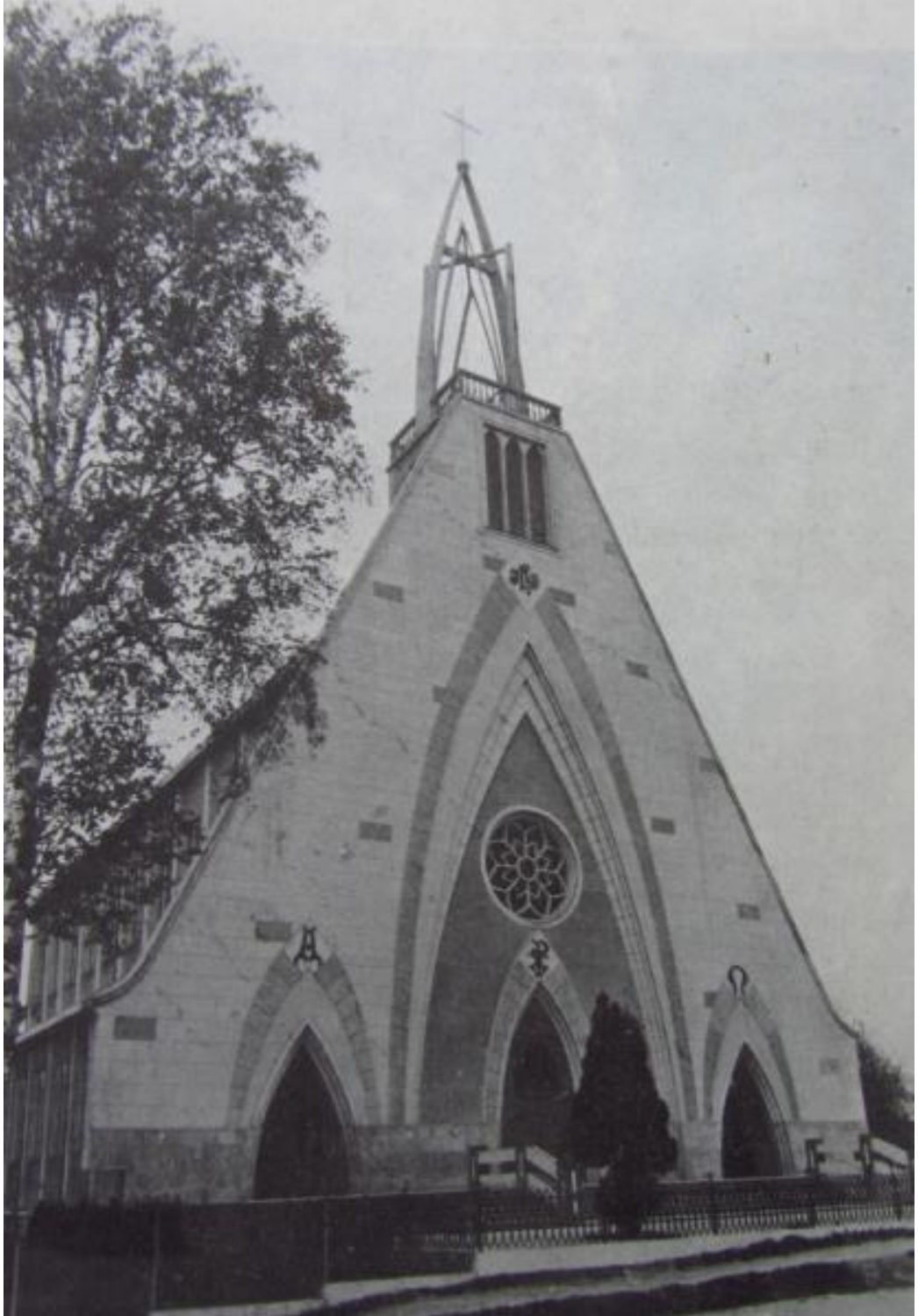
Hora în zilele noastre

Gospodărie tradiţională din Frumoasa (jud. Bacău)

Moment solemn la Roma, în capela Paulină din Palatul Vaticanului, sub splendidele fresce ale lui Michelangelo: un imn românesc la consacrarea episcop. Ioan Robu (0812.1984)

Un moment istoric: Papa Ioan Paul II oficiază la Roma (30 oct. 1983) beatificarea lui Ieremia Valahul, plecat din Şasea (Baia) în anul 1574





O expresie a arhitecturii contemporane – biserica din com. Nicolae Bălcescu (jud. Bacău)

Sărbătoarea crinilor (13 iunie) ceremonie amintind parcă tradiţia romană a Rusaliilor

Ruinele catedralei episcopale catolice de la Baia, monument istoric de mare rezonanţă

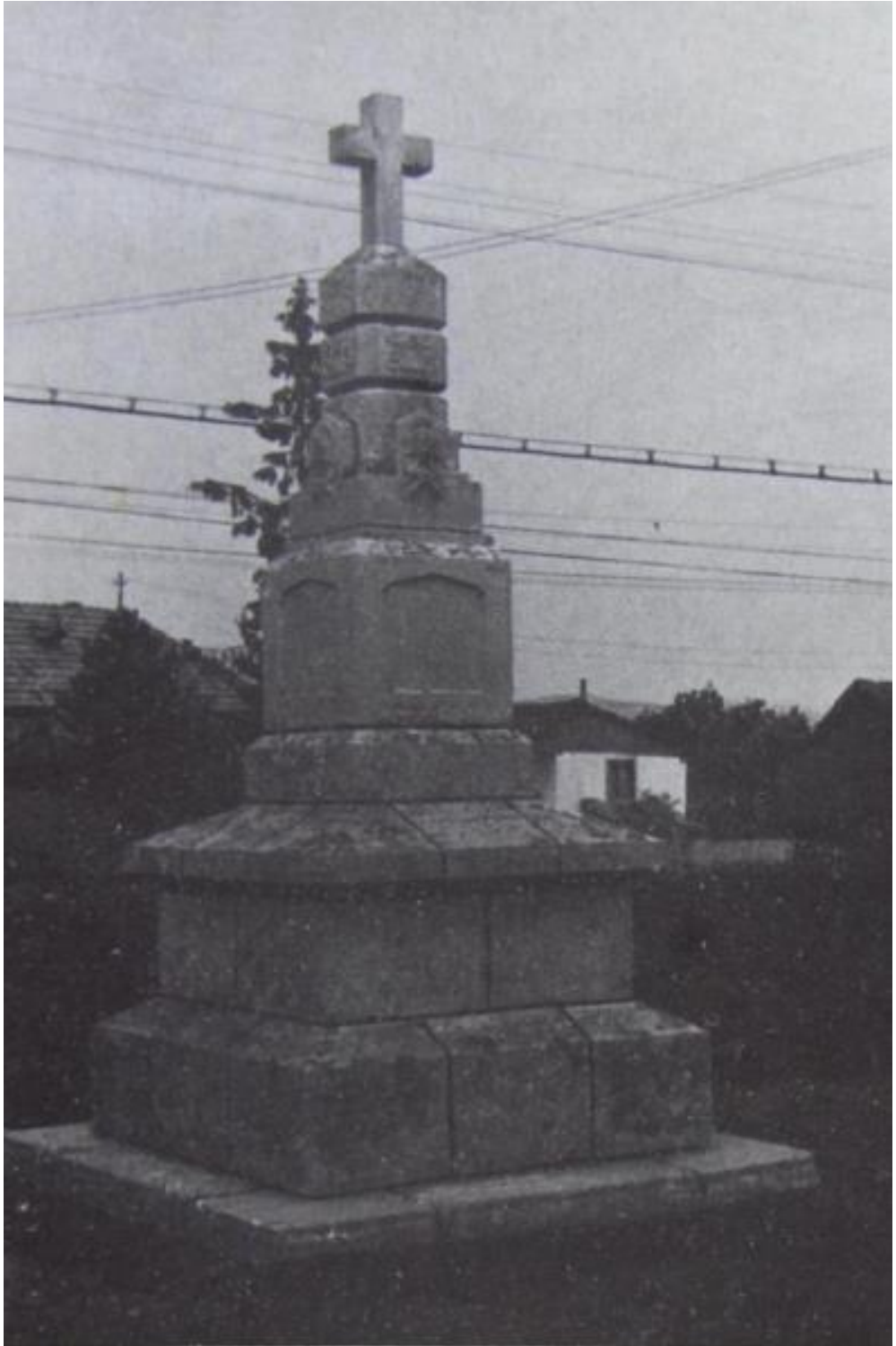
În amintirea celor căzuţi la datorie pentru patrie placa monumentului eroilor din Luizi-Călugăra

Eroii din Oţeleni în memoria colectivităţii

Inaugurarea monumentului de la Răchiteni (1918)

O dorinţă împlinită: numirea primului episcop catolic român al diecezei de la Iaşi, Mihai Robu (1925)

Inaugurarea monumentului eroilor din Adjudeni (1918)



În memoria grelelor bătălii din august 1917 purtate pentru realizarea statului naţional unitar român - monumentul eroilor din Tîrgu Trotuş

Inaugurarea monumentului eroilor din Rotunda (1919)

Prinos sacrificiului eroic pentru libertatea şi independenţa României - monumentul minumentul eroilor din Tămăşeni

Episcopul Mihai Robu, la Săbăoani în mijlocul sătenilor (1925)

La nunta lui Petre Fodor din Mărgineni (1925)

Publicistul şi preotul, omul de cultură, Iosif Tălmăcel din Hălăuceşti, în mijlocul familiei (1930)

Gospodărie tradiţională din Pustiana (jud. Bacău)